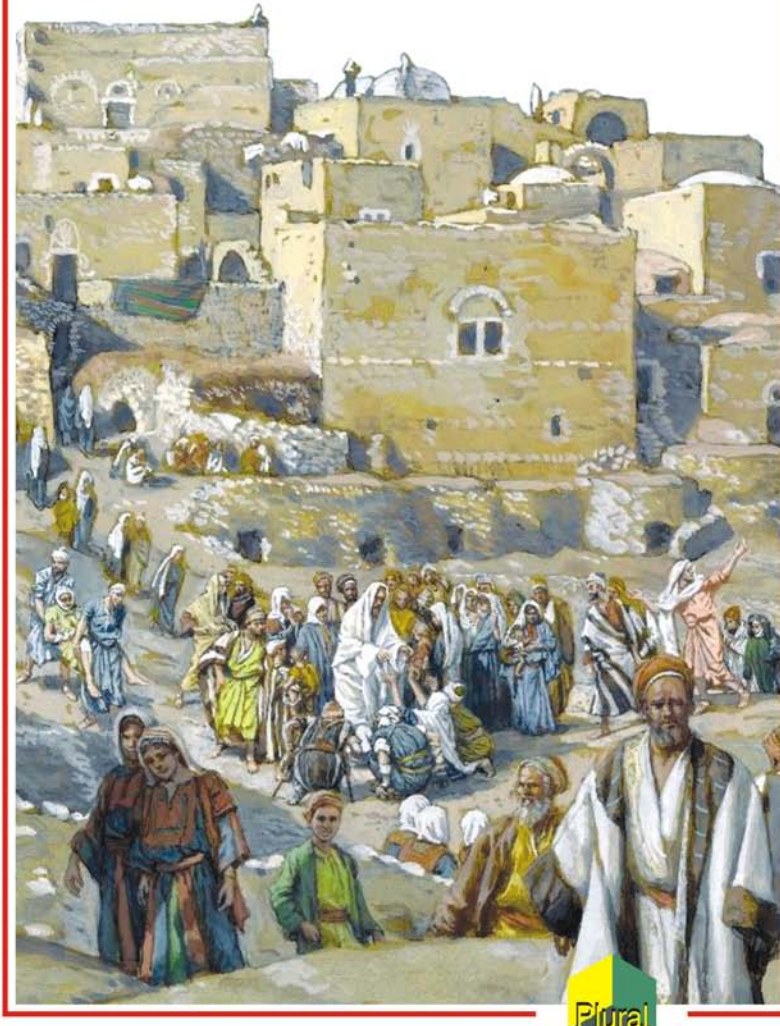
POLIROM

Mihai Valentin Vladimirescu

Viaţa de zi cu zi în vremea lui Iisus



Plural

Colecţia PLURAL M

Această lucrare a fost finanţată din contractul POSDRU/89/1.5/S/61968, proiect strategic ID 61968 (2009), cofinanţat din Fondul Social European, prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013.

© 2013 by Editura POLIROM

Această carte este protejată prin copyright. Reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea prin orice mijloace şi sub orice formă, cum ar fi xeroxarea, scanarea, transpunerea în format electronic sau audio, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiilor, cu scop comercial sau gratuit, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Pe copertă: James Tissot (1836-1902), *Cutreiera satele în drum spre Ierusalim* (detaliu)

www.polirom.ro

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României:

VLADIMIRESCU, MIHAI VALENTIN

Viaţa de zi cu zi în vremea lui Iisus / Mihai Valentin Vladimirescu. – Iaşi: Polirom, 2013

ISBN print: 978-973-46-3408-8
ISBN ePub: 978-973-46-3528-3
ISBN PDF: 978-973-46-3529-0

232.9

Printed in ROMANIA

Mihai Valentin Vladimirescu

Viaţa de zi cu zi în vremea lui Iisus

POLIROM
2013

MIHAI VALENTIN VLADIMIRESCU (n. 1977) este profesor universitar la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Craiova. Specialist în domeniul studiilor biblice, este membru al Society of Biblical Literature, al European Association of Biblical Studies și al International Organization for Septuagint and Cognate Studies. A urmat cursuri postuniversitare la Universitatea Ebraică din Ierusalim (Israel) și la Universitatea Catolică Miséricorde din Fribourg (Elveția) și a desfășurat stagii de cercetare și documentare în Israel, Grecia, Belgia și Italia (Pontificio Istituto Biblico, Roma). Este membru în proiectul *Monumenta Linguae Dacoromanorum* (Centrul de Studii Biblico-Filologice din Iași). A publicat numeroase volume și studii, printre care: *O istorie a Bibliei Ebraice* (Polirom, 2006), *Importanța descoperirilor arheologice din Israel în perioada 1970-2000 pentru studiul Vechiului Testament* (2006), *Strategii de politică internațională în cărțile profeților Vechiului Testament* (2009), *Siria Creștină. Repere biblice, istorice și patristice* (2010; în colaborare), și a tradus mai multe volume din limbile engleză și franceză. A participat la numeroase manifestări științifice în Europa, America și Asia și a coordonat mai multe simpozioane naționale studențești pe teme din domeniul studiilor biblice.

Cuprins

Lista hărților și ilustrațiilor 9

Evreii de la Alexandru cel Mare la Simeon bar Kokhba. Tabel cronologic (333 î.Hr. – 135 d.Hr.) 11

Calendarul sărbătorilor iudaice în vremea lui Iisus 12

Introducere 13

Partea I
Cadrul istoric și geografic

Capitolul 1. Lumea elenistică și lumea iudaică 23
1.1. Elenismul 23
1.2. Filosofia și religia în lumea elenistică 27
1.3. Statul evreu în vremea dinastiei hasmoneilor 33
1.4. Principalele izvoare ale iudaismului palestinian 39

Capitolul 2. Evreii și Imperiul Roman 48
2.1. Imperiul și ideologia imperială 48
2.2. De la Pompei la monarhia irodiană 53
2.3. Regele Irod cel Mare 57
2.4. De la Irod la căderea Ierusalimului 64
2.5. Ultima rebeliune naționalistă: mișcarea lui Bar Kokhba 69

Capitolul 3. Cadrul geografic 73
3.1. Iudeea 75
3.2. Samaria 77
3.3. Galileea 79
3.4. Coasta mediteraneană 81
3.5. Transiordania 83

Partea a II-a
Economia Israelului în vremea lui Iisus

Capitolul 4. Generalități 89

Capitolul 5. Agricultura și industriile 97
5.1. Agricultura și alimentația 97
5.2. Industria și căile de comunicație 113
5.3. Unitățile de măsură, banii și sistemul fiscal 124

Partea a III-a
Viața socială

Capitolul 6. Limbile și mijloacele de comunicare 143
6.1. Limba aramaică 143
6.2. Limba greacă 146
6.3. Limba ebraică 149
6.4. Limba latină 151
6.5. Suporturi și instrumente de scris 152

Capitolul 7. Locuințele și vestimentația 155
7.1. Locuințele și mobilierul casnic 155
7.2. Toaleta și vestimentația 168

Capitolul 8. Dreptul și sănătatea 173
8.1. Sistemul judiciar 173
8.2. Igiena și medicina 178

Capitolul 9. Educația 183

Capitolul 10. Bucurii și necazuri în familie 193
10.1. Căsătoria și familia 193
10.2. Înhumarea și doliul 200

Partea a IV-a
Religia lui Israel în vremea lui Iisus

Capitolul 11. Templul și cultul său 205
11.1. Originile Templului evreiesc 205
11.2. Templul lui Irod 207
11.3. Ritualurile zilnice 211

Capitolul 12. Clasa sacerdotală și Sanhedrinul 216
12.1. Clasa sacerdotală 216
12.2. Marele Preot 218

12.3. Preoţimea iudaică după distrugerea Templului 220
12.4. Sanhedrinul.....221

Capitolul 13. Grupări politico-religioase.....226
13.1. Fariseii 226
13.2. Saducheii.....229
13.3. Esenienii.....233
13.4. Zeloţii şi sicarii.....236

Capitolul 14. Timpul şi sfinţirea sa 240
14.1. Calendarul.....240
14.2. Şabatul 243
14.3. Sărbătorile anuale.....245

Capitolul 15. Sinagoga 248
15.1. Originea şi dezvoltarea.....248
15.2. Clădirea sinagogii.....250
15.3. Funcţia comunitară a sinagogii 252
15.4. Serviciul divin.....255

Concluzii 259

Bibliografie generală.....263

Lista
hărților și ilustrațiilor

Regatul hasmoneilor 35

Regatul lui Irod cel Mare 59

Distribuția seminţiilor lui Israel 85

Provinciile tradiționale și principalele localități
din Palestina Noului Testament 86

Planul unei case aparținând aristocrației preoțești
din Ierusalim (reconstituire după descoperirile arheologice
ale lui Nahman Avigad) 167

Templul lui Irod cel Mare 209

Evreii de la Alexandru cel Mare la Simeon bar Kokhba

Tabel cronologic (333 î.Hr. – 135 d.Hr.)

333-332 î.Hr.	Alexandru cel Mare cucerește regiunea Palestinei de la Imperiul Persan.
217-200 î.Hr.	Egiptul ptolemeic dobândește, pentru puțin timp, controlul asupra regiunii.
167 î.Hr.	Începutul revoltei Macabeilor.
142/141 î.Hr.	Seleucizii recunosc autonomia statului evreu, sub conducerea lui Simon Macabeul.
104 î.Hr.	Moartea lui Ioan Hircan, cel sub a cărui domnie statul hasmoneu și-a extins în mod semnificativ teritoriul.
63 î.Hr.	Cucerirea Ierusalimului de către armatele romane, conduse de generalul Pompei.
37 î.Hr.	Irod Idumeul devine rege al Iudeii, odată cu depunerea și executarea lui Antigon al II-lea; sfârșitul dinastiei hasmoneilor.
cca 20 î.Hr.	La ordinul și sub supravegherea regelui Irod cel Mare încep lucrările de reconstrucție la Templul din Ierusalim.
6/5 î.Hr.	Data aproximativă a nașterii lui Iisus din Nazaret, conform opiniei majorității cercetătorilor contemporani.
cca 4 î.Hr.	Moartea regelui Irod cel Mare.
6 d.Hr.	Crearea provinciei romane Iudaea.
27/28 d.Hr.	Data aproximativă a procesului și execuției lui Iisus, la Ierusalim.
41-44 d.Hr.	Restaurarea vremelnică a monarhiei iudaice, sub Irod Agrippa.
66 d.Hr.	Începutul marii revolte a evreilor palestinieni împotriva administrației imperiale romane.
70 d.Hr.	Cucerirea Ierusalimului și distrugerea Templului de către armatele romane conduse de generatul Titus.
73 d.Hr.	Înfrângerea rezistenței evreiești de la fortăreața Masada, condusă de Eleazar ben Yair, de către armata romană; sfârșitul revoltei evreilor împotriva Romei.
132-135 d.Hr.	Ultima revoltă evreiască de mare amploare împotriva Imperiului Roman, condusă de Simeon bar Kokhba.

Calendarul sărbătorilor iudaice în vremea lui Iisus

Luna iudaică	Echivalentul aproximativ în calendarul gregorian	Sărbătorile principale
Nisan	Martie/Aprilie	*Paştele*
Iyyar	Aprilie/Mai	
Sivan	Mai/Iunie	*Cincizecimea*
Tamuz	Iunie/Iulie	
Ab	Iulie/August	*Tisha B'Av* (comemorarea distrugerii Primului Templu)
Elul	August/Septembrie	
Tishri	Septembrie/Octombrie	*Rosh Hashanah* („Anul Nou" civil) *Sărbătoarea Corturilor* *Ziua Ispăşirii*
Hesvan	Octombrie/Noiembrie	
Kislev	Noiembrie/Decembrie	
Tebet	Decembrie/Ianuarie	
Shebat	Ianuarie/Februarie	
Adar	Februarie/Martie	*Purim*

În anii bisecţi, pentru acoperirea diferenţei dintre calendarul iudaic şi cel solar, înainte de luna *Adar* era inserată o altă lună, denumită *Adar Aleph*.

Introducere

Iisus Hristos S-a născut şi a trăit într-una dintre cele mai fascinante regiuni ale lumii antice, acolo unde civilizaţia semitică se întâlnea cu elenismul, iar iudaismul cu politeismul greco-roman şi cu ideologia imperială promovată de împăraţii din Cetatea Eternă. Dincolo de evenimentele răsunătoare pe care le înregistrează istoria poporului evreu şi a teritoriului său, viaţa de zi cu zi a oamenilor din vremea lui Iisus curgea pe nişte traiectorii foarte asemănătoare cu cele care brăzdează şi existenţa noastră. Evreii secolului I aveau aceleaşi preocupări în viaţa cotidiană precum oamenii din zilele noastre, însă, firește, aceste preocupări se încadrau într-o civilizaţie cu un specific deosebit, recunoscut chiar şi de unii dintre orgolioşii cronicari greci. Înainte de a fi un mesaj universal, adresat tuturor oamenilor, din toate timpurile şi din toate locurile, cuvântul Evangheliei, rostit direct de către Iisus Hristos şi mai apoi de către ucenicii Săi, a ajuns mai întâi la urechile iudeilor şi ale celorlalţi locuitori ai biblicului Israel. De aceea, atât pentru cercetătorul istoriei creştinismului, cât şi pentru specialistul care se preocupă de istoria iudaismului, o incursiune în viaţa cotidiană a contemporanilor lui Iisus este foarte necesară şi utilă.

Un astfel de demers este îngreunat de lipsa surselor directe în ceea ce priveşte multe dintre aspectele vieţii cotidiene. Cercetătorul trebuie să se mulţumească, adesea, numai cu referiri pasagere la o latură sau alta a vieţii de zi cu zi, în scrierile vremii, ori cu descoperiri arheologice care mai degrabă incită la speculaţie decât lămuresc. În ciuda extraordinarului progres pe care l-a înregistrat în ultimii ani, arheologia rămâne totuşi o ştiinţă inexactă, întrucât nu poate oferi o imagine completă cu privire la ceea ce făceau oamenii sau la ce se gândeau în anumite împrejurări concrete. Adeseori, din păcate, relativitatea temporală în privinţa stabilirii datei unor evenimente merge chiar până la zeci de ani. Câteva dintre cele mai importante descoperiri ale secolului trecut au plecat de fapt de la o descoperire întâmplătoare făcută de un localnic din zona respectivă. În încercarea de reconstituire a istoriei, sursele primare rămân întotdeauna textele scrise. Deşi pentru perioada

veterotestamentară izvorul principal textual care conține informații istorice este Vechiul Testament, autorii cărților nu ne spun pur și simplu lucrurile pe care noi, cei de azi, am vrea să le cunoaștem. Biblia nu cuprinde o istoriografie veritabilă în sensul modern al cuvântului. În ceea ce privește perioada intertestamentară ne bucurăm deja de un număr foarte mare de descoperiri arheologice, de la inscripții funerare la ambarcațiuni, monede, manuscrise, sicrie și vase. Dar chiar și în aceste condiții, istoricii încă depind de mărturiile textuale care derivă din această perioadă.

Pentru a înțelege mai bine Noul Testament este nevoie de un cadru interpretativ care să-i permită cititorului cunoașterea lumii în care a fost scris textul biblic. Se impune, pe cât posibil, o strategie multidisciplinară care implică rezultatele mai multor științe exacte și procedurile lor statistice și analitice în încercarea de a reconstrui peisajul biblic, clima, geografia, economia, agricultura, structura socio-politică a poporului evreu în secolul I d.Hr. Fără îndoială că pentru a cuprinde perioada vieții lui Iisus Hristos, cercetarea trebuie să pornească mult mai devreme, chiar de la începuturile civilizației elenistice, care și-a lăsat o amprentă puternică atât asupra lumii iudaice, cât, mai ales, asupra lumii romane și a Imperiului în plină dezvoltare în vremea lui Hristos. În acest fel pot fi înțelese structurile politice, economice, sociale și cultural-religioase cu care s-a confruntat mesajul lui Iisus, toate aceste structuri conturând de fapt tabloul general al vieții din Palestina în timpul activității pământești a lui Iisus. În ciuda vechimii și a erudiției lor, popoarele răsăritene nu erau imune la influența pe care grecii și romanii o exercitau în mijlocul lor, adeseori cultura cuceritorului exercitând asupra localnicilor o presiune mai mult sau mai puțin agresivă pentru a determina adoptarea tradițiilor Apusului. Să nu uităm că ne raportăm la o perioadă în care atât gândirea evreiască, în care noțiunea de popor ales se aplica strict lui Israel, cât și cea creștină, care proclama un nou Israel, alcătuit din adepții Evangheliei lui Hristos, veneau în contradicție puternică cu ideologia imperială romană. Grecii au influențat chiar și gândirea speculativă răsăriteană. Trebuie precizat foarte clar că locuitorii Orientului Apropiat nu au fost străini unii față de alții, chiar și înainte de Alexandru cel Mare. Comerțul (inclusiv comerțul cu sclavi) și migrația au avut loc în întreaga lume din timpuri imemoriale, fiind întâlnite pretutindeni în regiunea mediteraneană. Orașele transiordaniene cunoscute sub numele de Decapolis, menționate în Evanghelii drept locul unde Iisus a impresionat puternic oamenii, fuseseră transformate în polisuri grecești. Evreii nu au asimilat

însă fără discriminare obiceiurile grecilor, fiind reticenţi, de exemplu, în a copia grecii în privinţa adorării figurii umane. Să nu uităm că statuile, mozaicurile şi picturile greceşti reprezentau de fapt descrieri realiste ale zeilor, zeiţelor şi eroilor. Din secolul II î.Hr. şi până în secolul I d.Hr., evreii palestinieni erau foarte atenţi să evite orice reprezentări umane în arta lor; de fapt, evitau orice reprezentare artistică. În acea perioadă, a doua poruncă – *Să nu îţi faci chip cioplit* – era înţeleasă nu numai ca o interdicţie împotriva idolilor, dar şi împotriva oricărei reprezentări umane sau animale. Respectarea Șabatului reprezenta un alt principiu iudaic fundamental. Evreii respectau atât de mult Șabatul încât până și armata romană îi excepta pe soldaţii evrei de la acţiuni militare în zilele de Șabat. Au existat două instituţii foarte importante ale societăţii iudaice din perioada elenismului care s-au confruntat cu influenţa greacă: sinagoga şi sinedriul. Sinagoga reprezenta instituţia primară prin care educaţia religioasă iudaică trecea de la o generaţie la alta. Aici se întâlneau evreii pentru a se ruga, pentru a fi în comuniune şi pentru a asculta cu regularitate pasaje din Scriptură şi comentarii ale acestora. Fiecare sat îşi avea propria sinagogă şi în fiecare oraş existau mai multe sinagogi. Orice evreu care dorea putea să-şi înalţe una, iar dacă prefera, putea să-și transforme casa într-o sinagogă.

În toată splendoarea sa, Palestina, pământul lui Canaan, era totuşi o ţară destul de mică. Sunt puţine ţările în care există atât de multă diversitate într-o zonă atât de mică. Vom vedea că, în mod obişnuit, Palestina putea fi străbătută pe jos de la nord la sud într-o săptămână, iar drumul de la Cetatea Sfântă a Ierusalimului la Ierihon se parcurgea într-o zi. Graţie distanţelor reduse, comerţul regional beneficia de toate condiţiile unei desfăşurări constante. În contextul în care cercetătorii sociali discută foarte aplicat rolul adaptării ecologice în formarea instituţiilor sociale este important să recunoaştem faptul că factori ambientali precum clima şi geografia au afectat atât cultura, cât şi instituţiile sociale, generând anumiţi parametri de viaţă pe perioade lungi de timp. Asistăm la schimbări importante ale locurilor de desfăşurare a evenimentelor: Iisus vine din oraşul Nazaret din Galileea, regiune foarte puţin menţionată în Vechiul Testament. În vremea Sa, Iisus era cunoscut sub numele de Iisus din Nazaret. Numirea oamenilor după locul lor de naştere era un lucru obişnuit în acel timp. În comunităţile mici şi izolate, unde străinii erau priviţi cu multă reticenţă, indicarea locului de naştere reprezenta modul de identificare, de prezentare şi de asociere cu ceva uşor de recunoscut. Nu mai punem

la socoteală faptul că exista credința puternică potrivit căreia între om și loc este o legătură strânsă, astfel încât dacă știi locul și regiunea din care provine cineva, înțelegi câte ceva din caracterul persoanei respective. Să nu uităm că orașele antice erau dependente de mediul lor geografic. O aprovizionare adecvată cu apă, o amplasare ușor de apărat, un climat favorabil și apropierea de marile rute comerciale erau necesități ale unui centru urban în floare. Cele mai multe așezări erau aglomerate, zgomotoase și potențial periculoase. Israeliții erau de fapt o națiune foarte sociabilă. Existau multe motive în acest sens. Mai întâi era clima: ca în toate țările însorite, oamenii din Palestina stăteau mai mult afară, deși casa în sine era foarte apreciată. Existau și cauze religioase și sociale: pentru poporul adunat, comunitatea, „sinagoga", avea un loc fundamental în relația evreilor cu Dumnezeu. Una dintre caracteristicile marcante ale evreilor în Biblie este ospitalitatea, trăsătură comună tuturor națiunilor Antichității până la urmă. În timp ce primirea de oaspeți era o datorie de onoare, să permiți să fii insultat în casa ta era o greșeală gravă.

În perioada intertestamentară, lumea din Palestina era total diferită față de ce știam până atunci: perșii au dispărut total din peisaj, poporul ales al lui Dumnezeu aflându-se acum sub stăpânire romană. Limba comună nu mai este ebraica, nici, așa cum s-ar aștepta unii, latina, ci greaca. Asemenea limbii engleze din zilele noastre, greaca veacului I d.Hr. era o limbă de mare circulație, dar care nu era învățată, de cele mai multe ori, metodic și temeinic. Limba greacă poate fi asemănată unui emisar al culturii grecești care va rămâne în Răsărit. Autoritățile de la Roma comunicau cu liderii iudei din Palestina și din Diaspora în limba greacă, după cum toate edictele și decretele care priveau lumea iudaică erau emise în această limbă. O dezbatere de lungă durată cu privire la limbile din țara lui Israel în timpul lui Iisus pare a-și afla un răspuns rapid dacă ținem cont de uimitoarea constatare potrivit căreia 40% dintre inscripțiile funerare din Ierusalim de dinainte de 70 d.Hr. sunt în limba greacă. Cu toate acestea, ce limbă vorbea de fapt Iisus, știut fiind că a citit fără dificultate din cartea profetului Isaia (Lc. 4:16), ceea ce indică familiaritatea sa cu limba ebraică a textului biblic?

Nu există niciun dubiu asupra faptului că în copilărie Iisus a fost crescut potrivit tradiției iudaice, adică a primit o educație religioasă iudaică, învățând să citească scrierile sfinte la Beth ha-sefer, școala din orășelul Său. Părinții L-au învățat să fie un evreu credincios, luându-L cu ei în pelerinajele lor la Ierusalim. Întrucât ebraica biblică nu mai era vorbită pe scară largă în vremea

lui Iisus, elevii nu aveau decât să învețe mecanic pasaje biblice întregi, din care, de cele mai multe ori, nu înțelegeau mai nimic. Importantă nu era doar învățarea pasajelor în sine, ci mai ales însușirea unei anumite stilistici a citirii și a unei pronunții cât mai apropiate de cea tradițională.

Încercând să ne formăm o idee despre cum se îmbrăcau contemporanii lui Iisus, trebuie să avem în vedere două curente opuse, puternicul conservatorism al poporului ales, pe de o parte, susținut de caracterul religios pe care anumite veșminte trebuie să-l dețină, și pe de altă parte, influențele străine ce se făceau simțite, în special cele grecești și romane.

Într-un schimb de replici cu ucenicii fariseilor, Iisus precizează că mesajul Său este precum vinul proaspăt care trebuie pus în burdufuri noi (Mc. 2:22). Vom vedea în cuprinsul lucrării ce se întâmpla cu recipientele de păstrare a vinului și ce modificări se aduceau acestora pentru o mai bună conservare. Nu cumva cuvintele aghiografului „că precum a bea numai vin sau numai apă, nepotrivit lucru este, pe când vinul amestecat cu apă este dulce și desfătează" (2Mac. 15:40)[1] ne spun ceva mai mult despre proprietățile antiseptice ale vinului într-o regiune în care temperatura medie a anului era, în vremea lui Iisus, de circa 22 de grade Celsius, cu variații destul de semnificative între temperatura zilei și cea din timpul nopții?

În vremea lui Iisus, dar și în primele decenii de existență ale Bisericii creștine, fariseii își manifestau influența asupra masei poporului prin intermediul sinagogilor. Dacă partida saducheilor controla activitatea Templului, centrul vieții religioase a iudeilor, fariseii lucrau în teritoriu, exercitându-și influența în sinagogi, prin scribii care proveneau, în majoritate, din rândurile acestei secte. Vom vedea, în capitolul dedicat grupărilor politico-religioase, care este cea mai importantă contribuție a fariseilor în istoria poporului evreu. În învățăturile lui Iisus se regăsesc toate temele esențiale ale credinței iudaice. Ne referim în primul rând la monoteismul absolut, acea credință puternică în singurul și adevăratul Dumnezeu al poporului lui Israel. Structura societății iudaice încuraja chiar transmiterea tradițiilor culturale de la o generație la alta, păstrând totodată specificitatea iudaică. Tradițiile iudaice au jucat

1. Citatele și referințele biblice urmează *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988. Excepție fac referințele la pasaje specifice versiunii ebraice a textului biblic, ce urmează *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. Elliger, W. Rudolph, ed. a V-a, Deutsche Bibbelgesellschaft, Stuttgart, 1997.

un rol esențial în formarea culturii israelite, cu precădere în profilarea unui sens istoric al devenirii acesteia. Toate acestea Îl situează pe Iisus și mesajul Său într-un context care este atât de evident evreiesc, încât orice considerație asupra gândirii și personalității Sale care nu ia în calcul rădăcinile lor evreiești trebuie considerată greșită. Mărturiile istorice și arheologice referitoare la Iisus Hristos nu fac, în general, decât să confirme faptul că, în forma sa primară, creștinismul a fost un fenomen iudaic.

Deși scopul principal al Templului era acela de a fi loc de adunare al întregului popor pentru a aduce jertfe, mulțumiri și pentru a se ruga, Curtea Neamurilor era un spațiu public vast, asemănător forumului roman sau agorei ateniene, unde oamenii veneau pentru discuții, plimbări, afaceri sau chiar pentru petrecerea timpului liber. Oferind o imagine superbă atât spre Muntele Măslinilor, cât și spre Valea Chedronului, acesta este locul unde Iisus s-a revoltat împotriva pragmaticului sistem comercial ce însoțea cultul de la Templu. Rămâne să vedem dacă nu cumva faptul că preoții de la Templu mergeau desculți pe pavajul sfânt și se supuneau la multiple libații cu apă rece avea consecințe asupra stării lor de sănătate. Oare erau scumpe serviciile medicale ale vremii? Care erau „medicamentele” pe care le foloseau contemporanii lui Iisus, într-o regiune în care climatul mediteranean oriental avea un efect benefic asupra tonusului general?

Discuția despre bani în lumea antică ridică probleme speciale, întrucât aceștia nu au fost singurul mijloc de cumpărare, trocul fiind, de asemenea, folosit în mod obișnuit. În plus, uneori se foloseau, concomitent, mai multe sisteme monetare în aceeași zonă. În culturile antice o modalitate de a determina valoarea echivalentă monetar era aceea de a face comparație cu suma plătită unui muncitor pentru o zi de lucru. Această metodă putea fi înșelătoare din cauza schimbării puterii de cumpărare a salariului de o zi. În epoca Noului Testament au existat cel puțin trei tipuri diferite de bani în circulație în țara lui Israel: iudaici, grecești și romani (monedele neamurilor nu au fost acceptate drept cotizare religioasă, de unde și nevoia de case de schimb din Templu). Ținând cont de configurația economico-financiară a Levantului în perioada despre care vorbim, vom vedea cât reprezenta datoria de zece mii de talanți a unei slugi către stăpân (Mt. 18:24), cu atât mai mult cu cât talantul nu a devenit niciodată denumirea unei monede.

La acest punct trebuie spus că, pe parcursul lucrării, am folosit alternativ numele de Palestina, Israel și Eretz Yisrael pentru a desemna, în principiu, aceeași unitate geografică, ce include Iudeea, Samaria, Galileea, coasta filistină și Transiordania, fără ca termenii

amintiţi să trimită la realităţi politice istorice – în afară de locurile unde este expres precizat – sau, cu atât mai puţin, contemporane. De altfel, în lumea antică, frontierele nu erau stabilite cu rigoarea din epoca modernă şi, mai ales acolo unde nu separau decât provincii tradiţionale, prezentau prea puţină relevanţă. Nici o încercare de a înţelege iudeul obişnuit al acelei vremi nu ar fi completă fără a se aduce în discuţie diviziunile din cadrul societăţii. Amintim doar diviziunea culturală dintre cei care respectau cultura semitică tradiţională şi cei care au îmbrăţişat elenismul. Diviziunile geografice au fost la fel de semnificative (de exemplu, între iudeii rezidenţi din ţara lui Israel şi cei din diaspora). Evreii deveniseră un popor cosmopolit, prezent, se pare, în fiecare provincie şi în fiecare oraş ale Imperiului Roman. Lumea Noului Testament se caracteriza printr-un grad înalt de stratificare socială, bazată pe diferenţele de avere şi de resurse materiale. Marea majoritate a populaţiei consta dintr-un grup mare de ţărani şi de artizani, un mic, dar substanţial, grup de sclavi şi un grup al celor care nu erau în stare să muncească sau să se întreţină din cauza bolilor sau a vreunei nenorociri. Din cauza acestei stratificări a societăţii existau mari distanţe între statutul social al elitelor şi al celorlalţi oameni. Faimoasele pilde în care Iisus foloseşte imagini din viaţa pastorală erau foarte evocatoare pentru viaţa palestiniană din timpul Său, căci oamenii simpli erau obişnuiţi cu acel mod de viaţă. Studiul vechii economii din perioada în care a trăit Iisus este necesar întrucât economia afectează toate celelalte aspecte ale vieţii: familial, religios, social, politic. Vechea economie din regiunile mediteraneene şi ale Orientului Apropiat era predominant agrară. O economie agrară se baza pe proprietatea pământului şi pe producţia din propria gospodărie. Marea majoritate a contemporanilor lui Iisus au fost oameni simpli a căror preocupare era supravieţuirea. Sarcina noastră aici nu este de a descrie acea societate în detaliu, ci a căuta să înţelegem unele dintre caracteristicile majore care afectau viaţa oamenilor de rând. Evangheliile conţin indicii ale situaţiei disperate a unora dintre oamenii simpli ai vremii. Sfatul lui Iisus adresat ascultătorilor de a nu-şi face griji pentru hrană şi pentru îmbrăcăminte (Mt. 6:25-34; Lc. 12:22-34) este relevant în special pentru persoanele prinse într-o logică a supravieţuirii. Exista apoi diviziunea urban-rural: oraşele tindeau să devină centre de inovare, unde apăreau şi unde se adoptau imediat noi idei. În zilele dinainte de apariţia comunicării în masă, moda şi noutăţile se răspândeau destul de greu în zonele limitrofe, poate chiar deloc. Prin urmare, este de la sine înţeles că evreii din zonele rurale au luat contact cu elenismul mult mai greu decât evreii din marile oraşe.

Cum arătau candelele ținute de cele cinci fecioare înțelepte din povestea lui Matei? Erau frumoase, luxoase precum candelele romane, cu disc, sau erau obișnuite, simple, ieftine, precum cele irodiene? Trebuie luat în calcul și aspectul practic. Dacă erai implicat într-un ritual ce se desfășura în timpul nopții, ce fel de candelă ar fi servit mai bine nevoilor tale în timp ce stăteai sau mergeai ore în șir? Cum să înțelegem că bolnavul era coborât prin acoperișul casei dacă nu știm cum erau construite casele atunci? Din moment ce regulile halakhice vorbesc despre necesitatea unui pat în fiecare locuință, ca simbol al unui standard de viață decent, cum arăta oare un astfel de pat? Iată câteva dintre întrebările la care vom încerca să aflăm răspuns.

Partea I

Cadrul istoric și geografic

Capitolul 1

Lumea elenistică și lumea iudaică

1.1. Elenismul

Civilizația elenistică își leagă existența de figura impresionantă a lui Alexandru cel Mare (356-323 î.Hr.), unul dintre cei mai mari conducători politici și generali ai istoriei și omul care a purtat cu sine, în campaniile militare din Orient, întreaga cultură greacă. Tatăl său, Filip, a devenit în anul 359 î.Hr. suveranul micului regat al Macedoniei, situat în nordul Eladei, și, în ciuda faptului că nu dispunea de un aparat militar consistent, a avut visul de a unifica și a domina întregul pământ al Greciei. În acest scop, regele Filip și-a concentrat eforturile pe organizarea armatei, dezvoltând modelul falangei, un corp de nouă mii de soldați dispuși în careuri, cu câte șaisprezece ostași pe fiecare latură. De asemenea, regele macedonean și-a constituit o cavalerie numeroasă bine pregătită și a investit în arme și mașini de asediu. Cu această armată antrenată, dotată și organizată, Filip al II-lea al Macedoniei a zdrobit rezistența orașelor-stat din Grecia, unificând teritoriul elen până în anul 338 î.Hr. În paralel cu preocupările sale politice și militare, regele s-a îngrijit și ca fiul său, Alexandru, să primească o instrucție temeinică, în litera și spiritul grecesc, după cum el însuși a adoptat limba greacă drept limbă oficială a imperiului nou creat și a îmbrățișat cultura teritoriului cucerit. Pentru greci însă, Macedonia nu era mai mult decât o țară barbară, fără nimic în comun cu rafinamentul și cultura Greciei peninsulare. Dacă Filip nu a reușit să-și preschimbe în totalitate imaginea și mentalitatea de macedonean, fiul său, beneficiind de serviciile marelui Aristotel și ale altor oameni de cultură eleni, a devenit un grec veritabil, convins de superioritatea culturii grecești față de cea a principalului rival din Orient, Persia, și hotărât să pună capăt imperiului marelui vecin de la răsărit[1].

1. Anthony J. Tamasino, *Judaism before Jesus. The events and ideas that shaped the New Testament World*, InterVarsity Press, Downers Grove--Leicester, 2003, p. 106.

Ajuns la tron în 336 î.Hr., după asasinarea tatălui său, tânărul Alexandru şi-a îndreptat atenţia, iniţial, asupra coloniilor greceşti de pe coasta Asiei Mici, care fuseseră cucerite şi încorporate de Imperiul Persan şi care încercaseră, fără succes, să se revolte împotriva lui Darius I, cu 165 de ani înainte de ofensiva lui Alexandru. În anul 334 î.Hr., suveranul macedonean i-a înfrânt pe perşi la râul Granicus, lângă vechea Troie, şi, observând rezistenţa slabă opusă de armata inamică, a realizat că existau condiţiile împlinirii marelui deziderat al grecilor, acela de a subjuga întregul Imperiu Persan. Deşi ştia foarte bine că prezenţa militară persană puţin numeroasă din Asia Mică era numai rezultatul lipsei de prevedere a administraţiei imperiale şi că, pe măsura înaintării în Asia, armatele greceşti aveau să se confrunte cu un duşman mult mai puternic, Alexandru a hotărât să înceapă campania către răsărit, îmbinând mijloacele militare cu propaganda prin care se prezenta localnicilor ca un adevărat eliberator, făgăduind izbăvirea de sub jugul taxelor şi al administraţiei autoritare a perşilor. În 333 î.Hr., Alexandru şi suveranul persan Darius al III-lea s-au confruntat direct în bătălia de la Issos, din Anatolia de Sud, oastea generalului macedonean ieşind învingătoare şi deschizându-şi astfel drumul înspre Levant. Siria şi Palestina au căzut repede în mâinile lui Alexandru, la fel ca şi Fenicia, cu toată rezistenţa eroică a Tirului, care nu a putut fi cucerit decât după un asediu de şapte luni. În 331 î.Hr., Alexandru cel Mare a fost primit în Egipt ca un eliberator, satrapul persan predându-i fără luptă vechiul pământ al faraonilor. Egiptenii, de altfel, l-au primit pe noul conducător ca pe un faraon veritabil, iar acesta s-a comportat întocmai, aducând închinare taurului sfânt Apis din Memphis, încarnarea zeului Osiris, şi demarând construirea Alexandriei Egiptului, oraş ce avea să devină unul dintre cele mai mari centre culturale ale Antichităţii. În zona Palestinei, se pare că Alexandru a colaborat cu iudeii pentru înăbuşirea unei răscoale în Samaria, dar a şi acordat sprijin samaritenilor pentru extinderea oraşului Sichem şi pentru reconstruirea templului de pe muntele Garizim[2].

Moartea lui Alexandru cel Mare, survenită brusc în 323 î.Hr., când suveranul macedonean avea numai 32 de ani, a întrerupt brusc visul unirii Apusului şi Răsăritului, întrucât succesorii săi nu împărtăşeau entuziasmul celebrului general. Însă forţele pe care Alexandru le antrenase erau irezistibile, astfel încât Răsăritul va pendula între obiceiurile greceşti şi tradiţiile orientale pentru

2. Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1997, p. 342.

următoarele sute de ani. Vor apărea filosofii influente, precum stoicismul şi neoplatonismul, care vor înflori în Răsărit, combinând gândirea greacă sistematică şi înţelegerea orientală a ideii de divinitate. Elementele orientale se vor infiltra în Grecia însăşi şi, pe această filieră, în Roma mai apoi, determinând schimbări semnificative în austeritatea apuseană, ca urmare a influenţei exercitate de opulenţa Persiei şi a Babilonului. Moartea lui Alexandru însă a adus, pe termen scurt, un haos generalizat în imperiul său. Deşi avea un fiu, acesta era prea tânăr pentru a putea prelua conducerea efectivă, motiv pentru care a căzut în seama generalilor lui Alexandru să stabilească cine va conduce vastul imperiu elenistic. Unul dintre ei, Perdicas, a fost ales drept înalt regent, în încercarea de a păstra unitatea statului şi în ideea de a conduce până când fiul lui Alexandru ar fi ajuns la o vârstă care să-i permită să ia în mâini frâiele imperiului. Alţi generali au primit controlul unor diferite regiuni ale imperiului: Lysimachos a primit Tracia, Ptolemeu a fost numit conducător peste Egipt, iar Seleucos peste Babilon. Conflictele au început destul de repede între aceşti generali, deoarece fiecare avea propriile ambiţii politice şi militare, iar marele regent Perdicas cu greu reuşea să menţină un echilibru. În anul 321 î.Hr., Perdicas a sfârşit prin a fi asasinat, iar mai târziu a fost ucis şi fiul lui Alexandru. În aceste condiţii, imperiul s-a divizat ireversibil, nemaiexistând nimeni care să poată invoca legitimitatea dinastică[3].

Evreii au făcut şi ei obiectul controverselor şi luptelor dintre diadohi. Ptolemeu susţinea că Palestina ar trebui să fie teritoriul său din motive strategice, întrucât putea reprezenta o bază pentru o eventuală agresiune externă. În realitate, dorinţa sa mergea dincolo de securitate: cele mai importante rute comerciale ale Orientului Apropiat treceau prin Palestina, iar Ptolemeu voia să îşi asigure un flux neperturbat de mărfuri din Egipt spre pieţele bogate ale Mediteranei. La rândul său, Seleucos jinduia după bitum, după drumurile comerciale şi alte resurse care se găseau în Palestina. La început, populaţia evreiască a dus o viaţă relativ bună sub stăpânitorii elenistici. Câţiva scriitori greci şi-au exprimat admiraţia pentru evrei, fiind impresionaţi de moralitatea acestora şi de iconoclasmul lor. În jurul anului 300 î.Hr., filosoful Teofrast spunea că evreii sunt un popor de filosofi, opinie care îşi va afla ecoul câteva decenii mai târziu la istoricul Megastene şi la filosoful Clearchus. Cu timpul, faptul că se opuneau cultului de stat i-a făcut să devină ţintele criticilor venite dinspre Elada. Spre sfârşitul secolului al III-lea î.Hr.

3. Anthony J. Tamasino, *Judaism before Jesus. The events and ideas that shaped the New Testament World*, p. 217.

circulau zvonuri potrivit cărora evreii venerau un cap de măgar şi oficiau sacrificii umane. Apollonius, cel mai renumit ucenic al lui Cicero, celebru orator roman (106-43 î.Hr.), i-a descris pe evrei şi pe sirieni drept nişte creaturi potrivite doar pentru sclavie. Întrucât grecii erau atât de siguri de superioritatea lor fiinţială, considerau că făceau o mare favoare popoarelor răsăritene, cărora le transmiteau descoperirile adevăratei culturi. Bineînţeles, pentru orientali, deci şi pentru evrei, o asemenea atitudine era supărătoare. Unele dintre cele mai vechi oraşe ale lumii se aflau în Siria şi în Palestina, iar cea mai mare parte a Orientului Apropiat fusese deja civilizat şi învăţase să scrie când strămoşii grecilor încă locuiau în peşteri, astfel încât locuitorii Levantului nu aveau de ce să se simtă inferiori cuceritorilor. Josephus Flavius şi Filon din Alexandria au încercat să demonstreze lumii elenistice că evreii reprezentau o cultură veche şi remarcabilă. Deşi au fost influenţaţi, chiar şi fără voia lor, de civilizaţia greacă, evreii nu au asimilat fără discriminare obiceiurile acestora. Ei erau reticenţi în a-i copia pe greci în privinţa reprezentărilor umane, de pildă. Din secolul al II-lea î.Hr. şi până în secolul I d.Hr., evreii palestinieni au evitat orice reprezentări umane în arta lor. În acea perioadă, porunca anti-idolatră nu era înţeleasă ca interzicând numai reprezentări ale divinităţii, dar şi ale oricărei figuri umane sau animale. După secolul al II-lea d.Hr., înţelegerea celei de-a doua porunci a devenit mult mai liberală, astfel încât reprezentarea animală şi umană a căpătat o largă întrebuinţare în Palestina iudaică. Chiar şi sinagogile erau decorate cu mozaicuri şi statui, unele reprezentând eroi, figuri astrologice şi chiar zeităţi din mitologia greacă. În această privinţă, iudaismul a acceptat obiceiurile greceşti, dar în alte sfere ale vieţii evreii nu erau dispuşi să facă niciun fel de compromisuri. Circumcizia, atât de importantă pentru identitatea iudaică, era unul dintre aspectele care nu se negociau, deşi grecii o asimilau unei practici de mutilare a trupului, lucru puternic descurajat în elenism. Regulile alimentare şi respectarea Şabatului erau alte aspecte ale civilizaţiei evreieşti în privinţa cărora era respinsă din faşă ideea oricărui compromis. Mai mult, evreii considerau că aceste elemente ale legii lor aveau o aplicabilitate universală şi, în consecinţă, ar fi trebuit respectate chiar şi de lumea elenistică[4].

4. *Ibidem*.

1.2. Filosofia şi religia în lumea elenistică

Elenismul nu numai că a adus cu sine o nouă orânduire politică, ci a şi influenţat în mod decisiv mediul filosofic şi religios al epocii. Contactul grecilor cu popoarele străine şi culturile acestora a condus, în mod progresiv, la apariţia unui sincretism, a unui amestec între elementele culturale greceşti şi cele orientale. Acest sincretism a fost cel mai vizibil în sfera religioasă, dată fiind creativitatea în acest domeniu manifestată de popoarele Mediteranei orientale. De altfel, pentru întreaga perioadă elenistică, istoriografia foloseşte sincretismul drept concept-cheie[5]. La începutul acestei epoci, grecii trăiau alături de celelalte populaţii, însă fiecare dintre comunităţi îşi păstra zeii, tradiţiile şi practicile religioase. Dezvoltarea căilor de comunicaţii şi intensificarea schimburilor comerciale au contribuit la răspândirea tuturor religiilor majore în întreaga lume elenistică. Astfel, grecii îşi purtau cu ei zeităţile şi tradiţiile în Orient, acolo unde constituiau comunităţi masive de imigranţi, în vreme ce sclavii, comercianţii şi mercenarii răsăriteni aduceau în Europa propriile divinităţi, practici şi doctrine religioase. Cu timpul însă, formele religioase transplantate în alte locuri decât cele de baştină au sfârşit prin a suferi transformări mai mult sau mai puţin însemnate, survenite fie prin adaptarea la un anumit climat filosofic ori religios, fie prin înglobarea folclorului sau a miturilor locale. Multe dintre ritualurile şi practicile de cult dedicate zeităţilor orientale au fost reinterpretate în mod alegoric în lumea greacă, dând naştere nu o dată la mişcări religioase cu totul noi. Majoritatea acestor mişcări religioase erau, la origine, culte agrare strict legate de o arie geografică specifică şi de o anumită comunitate. În perioada elenistică, în locurile de baştină, aceste religii şi-au restaurat templele şi au căutat revigorarea vechilor forme şi practici. În afara arealului originar însă, confruntate cu mediul sincretist din lumea greacă, ele şi-au pierdut latura agrară şi s-au orientat înspre mântuirea personală şi destinul individului înainte şi după moarte. În acest fel, religiile orientale au abandonat caracterul local şi naţional, dobândind conotaţii universale, astfel încât ele s-au putut adapta relativ uşor cadrului general cosmopolit al lumii elenistice[6].

---

5. Frederick C. Grant, *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*, Liberal Arts, New York, 1953, p. XIII.
6. Antonia Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, 2002, pp. 13-14.

Noua cosmologie promovată în elenism, precum şi doctrina asupra individului au condus la o scădere a interesului şi a încrederii în zeii tradiţionali şi în cultul lor. Aceşti zei au continuat să beneficieze de ceremonii de mare amploare, în ideea că tradiţiile multiseculare trebuiau păstrate, însă fără ca ei să mai ocupe un loc central în conştiinţa credincioşilor. Pe acest fundal s-a dezvoltat şi cultul conducătorului, gândit, iniţial, ca o alternativă la cel al zeului cetăţii, al cărui rol se diminuase simţitor pe măsura perimării tradiţiilor religioase. Cu toate acestea, cultul conducătorului a avut, de la bun început, o încărcătură eminamente politică, fără a putea satisface religiozitatea reală a maselor. Oamenii aveau nevoie de un mântuitor, de un izbăvitor la nivel personal, care să le ofere sprijin şi putere în lupta cu lumea schimbătoare şi care să le dea garanţia nemuririi şi fericirii în lumea de dincolo. Aceste lucruri le-au găsit la unele dintre zeităţile orientale pătrunse în lumea greacă, divinităţi care, după cum afirmam, îşi pierduseră caracterul local sau naţional şi deveniseră salvatori universali. În jurul lor s-au construit religiile de mistere, centrate pe ceremoniile de iniţiere a indivizilor în comuniunea cu divinul[7].

Cultele de mistere ale lumii elenistice şi, mai târziu, ale lumii greco-romane erau produsul epocii, ca răspuns la schimbările substanţiale intervenite în vieţile oamenilor şi în societate. Fenomenul transformării religiei tradiţionale în religie de mistere a afectat atât cultele importate de greci din Orient, cât şi cultele autohtone. Aşadar, lumea elenistică a cunoscut o mare varietate de astfel de religii, însă pot fi identificate cel puţin trei caracteristici comune. Mai întâi, orice iniţiere în acest gen de religie începea cu un ritual de purificare, în urma căruia candidatul dobândea accesul la cultul în sine şi era primit în comuniunea iniţiaţilor. Cea de-a doua caracteristică, cea care constituia, de altfel, punctul de maximă atracţie al religiilor de mistere, era sentimentul de relaţie personală dintre om şi divinitatea sau divinităţile cărora le era închinat cultul. Spre deosebire de religia tradiţională, care postula o zeitate distantă, religia de mistere afirma tocmai apropierea de zeu şi comunicarea directă cu el. În fine, toate religiile de mistere promovau ideea unei vieţi binecuvântate şi fericite după moarte, răspunzând astfel cerinţelor religiozităţii populare. În lumea elenistică şi, mai apoi, în cea greco-romană, cele mai importante culte de mistere au fost cel al Demetrei, la Eleusis, cele ale lui Dionysos şi Isis, precum şi cel al Cybelei[8].

---

7. Marvin W. Meyer, *The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Texts*, University of Pennsylvania Press, Philadephia, 1999, pp. 3-4.
8. Walter Burkert, *Ancient Mistery Cults*, Harvard University Press, 1987, pp. 4-6.

La Eleusis, o aşezare aflată la aproximativ 20 de kilometri vest de Atena, se afla un important centru al religiilor de mistere, dedicat zeiţei Demetra. Cercetările arheologice au reliefat faptul că influenţa cultului de la Eleusis s-a făcut resimţită şi în Atena, pentru ca, în epoca greco-romană, misterele Demetrei să se răspândească în întregul Imperiu. Această religie era diferită net de cea tradiţională, întrucât presupunea, cel puţin în faza iniţială, o comunitate închisă, la care nu se putea accede decât în urma unui ritual de iniţiere. Ulterior acestui ritual, iniţiaţii jurau să păstreze secretul deplin asupra ritualurilor, sub ameninţarea unor pedepse cumplite. Interesant este că religia nu era limitată la bărbaţi, aşa cum era cazul altor culte din epocă, ci în comunitatea iniţiaţilor puteau intra şi femei şi copii, ba chiar şi sclavi. Din păcate pentru cercetătorii moderni, misterele de la Eleusis, în care au fost atrase cu timpul şi alte zeităţi, precum Dionysos ori Apollo, au fost ţinute, realmente, în foarte mare secret, aşa încât cu greu pot fi reconstituite astăzi elementele de profunzime ale cultului. Acest lucru s-ar putea datora şi faptului că sacerdoţii care se ocupau de ritualuri transmiteau prin viu grai învăţăturile atribuite Demetrei, fără a le consemna în scris. De altfel, săpăturile arheologice întreprinse la Eleusis nu au scos la iveală niciun fel de dovadă scrisă care să poată contribui la descifrarea ritualurilor, singurele elemente care vin să amintească de religia de mistere fiind sanctuarul şi celelalte clădiri care par să fi avut legătură cu ceremoniile iniţiatice[9].

Cât priveşte cultul lui Dionysos, acesta era poate cel mai popular şi mai răspândit cult de mistere din lumea elenistică, la mare concurenţă cu cel al Demetrei, existând urme ale practicării acestuia în întreg arealul Mediteranei orientale şi chiar şi în Italia sudică. În lumea romană, echivalentul cultului lui Dionysos era cel dedicat lui Bacchus. Spre deosebire de cultul Demetrei, misterele lui Dionysos nu au cunoscut nicicând un asemenea grad de instituţionalizare, şi nicio localizare geografică precisă precum ritualurile de la Eleusis. În consecinţă, lipsa unei sistematizări a cultului şi a doctrinelor asociate a condus la existenţa mai multor variante ale legendelor ce însoţeau personalitatea zeului, unele dintre acestea purtând şi amprenta diverselor forme religioase locale. Nu vom intra aici în detalii referitoare la originea şi dezvoltarea ritualurilor dionisiace, întrucât, pe de o parte, multitudinea teoriilor pe această temă reclamă o analiză detaliată, iar pe de altă parte, ne interesează mult mai mult forma la care cultul a ajuns în epoca

9. Mark P.O. Morford, Robert J. Lenardon, *Classical Mythology*, ed. a VI-a, Oxford University Press, 1999, p. 245.

elenistică[10]. Deşi s-a bucurat de popularitate în rândul maselor încă din perioada clasică a civilizaţiei greceşti, cultul lui Dionysos nu a fost adus în prim-plan decât odată cu această epocă, atunci când a fost adoptat de mai mulţi lideri politici şi promovat ca atare în spaţiul public. În secolul al III-lea î.Hr., el pătrunsese deja în Egipt şi Asia Mică şi servise ca bază pentru diverse doctrine politico-religioase. Unii dintre regii care adoptaseră religia dionisiacă îşi construiseră ideea descendenţei personale din zeul adorat, aşa cum a fost cazul faraonului Ptolemeu al IV-lea Filopater (222-204 î.Hr.). În paralel, cultul lui Dionysos s-a răspândit puternic şi în Italia, unde, sub forma lui Bacchus, zeul era în centrul unor ritualuri cu caracter eminamente privat, dar care, cu timpul, s-au transformat în ample ceremonii iniţiatice, numite *Bacchanalia*, destinate unui public din ce în ce mai larg. În anul 186 î.Hr., Senatul roman a fost nevoit să ia măsuri de limitare a cultului lui Bacchus, din pricina atentatelor la ordinea publică şi la bunele moravuri pe care le săvârşeau adepţii acestuia. Cultul degenerase de la forma sa iniţială, în special din cauza introducerii în ritualuri a consumului de mari cantităţi de vin, în scopul atingerii unor stări extatice[11]. Cum zeul Bacchus făcea parte din panteonul roman tradiţional, Senatul nu i-a putut interzice complet cultul public, însă a introdus prevederi foarte stricte în privinţa desfăşurării acestuia. Misterele lui Bacchus-Dionysos nu au dispărut complet ca urmare a legislaţiei romane, ci au continuat să existe, sub diverse forme, chiar până în secolul IV al erei creştine[12].

Dintre toate cultele elenistice, cultul dedicat zeiţei egiptene Isis poate fi considerat drept cel mai frumos şi mai nobil, dar şi una dintre cele mai importante religii de mistere ale epocii. În panteonul egiptean, Isis era zeiţa vieţii, parte a unei triade din care mai făceau parte Osiris şi Horus. Într-o primă fază a religiei egiptene, Isis pare să fi fost o zeitate cosmică independentă, simbol al renaşterii anuale a Nilului, fenomen atât de important pentru existenţa civilizaţiei egiptene. Mitul autohton al lui Isis şi Osiris a cunoscut modificări importante odată cu transplantarea sa în lumea elenistică, aşa încât cu greu se mai pot stabili conexiuni reale între forma pe care acesta a dobândit-o la Plutarh şi variantele sub care

10. Pentru o analiză a teoriilor privitoare la originea şi dezvoltarea cultului lui Dionysos, a se vedea Walter F. Otto, *Dionysus, Myth and Cult*, Indiana University Press, Bloomington, 1965 (în special capitolul 2).
11. Martin P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Arno, New York, 1975, pp. 14-21.
12. Mark P.O. Morford, Robert J. Lenardon, *Classical Mythology*, ed. a VI-a, Harvard University Press, 1999, p. 281.

mitul circula în vechiul Egipt[13]. Cu toate acestea, deşi Isis a dobândit noi trăsături caracteristice în elenism, imaginea sa primară a rămas aceea a unei mame şi soţii devotate, o zeiţă protectoare a vieţii de familie. În lumea greacă, lui Isis i-a fost închinată o serie de *aretalogii*, imnuri în care accentul cade pe preaslăvirea virtuţilor zeiţei, care nu mai este portretizată ca o divinitate a Nilului, ci ca o zeiţă universală, adorată pe întreg mapamondul în diverse forme şi ritualuri. Iudaismul elenistic s-a confruntat şi el cu tendinţa de feminizare a dumnezeirii, specifică religiei de mistere a lui Isis şi adoptată în cercuri largi în lumea greacă. Către jumătatea secolului al II-lea î.Hr., cultul lui Isis preluase deja formele misterelor de la Eleusis, limitând însă participarea la ceremonii numai la aceia chemaţi în mod direct, în vis, de către Isis însăşi. Toamna şi primăvara erau celebrate două mari sărbători dedicate zeiţei, dar acesteia îi erau închinate şi ceremonii zilnice, în cursul cărora i se aduceau ofrande. Cercetările arheologice au relevat existenţa sanctuarelor şi templelor lui Isis pe întreg cuprinsul lumii elenistice şi romane[14].

Cybela, sau Marea Mamă, era o altă zeitate orientală adoptată în elenism şi care, în cele din urmă, avea să aibă o influenţă deosebită şi asupra religiei romane. Locul de origine al cultului Cybelei era Anatolia, unde, conform descoperirilor arheologice, pare să fi apărut în epoca neolitică. Cea mai veche reprezentare a zeiţei, datând aproximativ din anul 6000 î.Hr., o înfăţişează pe un tron de piatră, străjuită de fiecare parte de câte un leopard[15]. În perioada clasică, în întreaga Grecie puteau fi găsite sanctuare dedicate Cybelei, iar templul său din Atena servea ca depozit pentru arhivele cetăţii. Undeva la începutul veacului al V-lea î.Hr., cultul zeiţei a început să fie asociat cu cel al lui Dionysos, iar poeţii greci au argumentat această idee prin similaritățile dintre practicile şi ritualurile dedicate celor două divinităţi, în special în ceea ce priveşte dansul şi stările extatice. Cybela a început să joace un rol şi mai important decât în Grecia la Roma, după introducerea sa în panteonul Cetăţii Eterne în anul 204 î.Hr.[16].

Pe lângă mişcările cu caracter explicit religios, constituite, în cele din urmă, ca religii de mistere, lumea elenistică era scena manifestării unui mare număr de curente filosofice. Dintre acestea,

13. Sharon Kelly Heyob, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*, E.J. Brill, Leiden, 1975, p. 38.
14. Antonia Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, p. 29.
15. Maarten J. Vermaseren, *Cybele and Attis: the Myth and the Cult*, Thames and Hudson, Londra, 1977, pp. 15-16.
16. Antonia Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, pp. 32 sq.

numai câteva au lăsat o amprentă puternică asupra civilizaţiei greco-romane şi orientale, în rândul lor remarcându-se stoicismul şi epicurismul. Stoicismul fusese fondat de Zenon din Citium (Cipru), care îşi desfăşurase însă cea mai mare parte a activităţii filosofice în Atena. Aici, în agora cetăţii, Zenon îşi expunea doctrina în faţa ucenicilor într-un portic sau *stoa*, de unde şi numele curentului întemeiat de el. Din secolul III î.Hr. până în al doilea veac al erei creştine, stoicismul a fost cel mai popular şi influent sistem filosofic din lumea greco-romană. Conform doctrinei stoice, universul era un întreg perfect ordonat, condus de o forţă cosmică supremă, numită Logos, Raţiune Divină sau Dumnezeu. În faza iniţială, stoicismul nu accepta veşnicia lumii, ci postula existenţa unei serii nesfârşite de perioade, la capătul fiecăreia cosmosul fiind din nou absorbit de Focul divin şi apoi refăcut în mod identic. Totul este determinat de lanţul cauzei şi efectului, universul fiind produsul unui plan divin supus unei legi universale. Abia din secolul al II-lea î.Hr. stoicismul a devenit o filosofie mai umană şi mai blândă, acceptând doctrina platonică a eternităţii cosmosului şi adoptând o viziune mai puţin radicală asupra virtuţilor individuale. Sistemul stoic a devenit, graţie elementelor sale cu implicaţii sociale, extrem de popular în rândul liderilor politici din epoca elenistică şi a influenţat în mod considerabil toate doctrinele filosofice şi religioase care i-au urmat[17]. Modelul Logosului stoic poate fi regăsit, sub forme modificate, în doctrina lui Filon din Alexandria, dar şi în anumite pasaje din Noul Testament, precum Prologul Evangheliei după Ioan sau Epistola către Evrei a Sfântului Pavel[18].

Epicur (341-270 î.Hr.), un contemporan al lui Zenon, a întemeiat un sistem filosofic complex, care încă din Antichitate a sfârşit prin a fi identificat, în cercuri largi, cu hedonismul, deşi întemeietorul său nu a gândit în această direcţie. De fapt, Epicur pleda pentru o viaţă temperată, simplă şi virtuoasă, considerând că numai în acest mod se poate ajunge la o linişte adevărată. Este adevărat că multe dintre preceptele sale, precum materialismul radical, lipsa pedepsei sau a recompensei în lumea de apoi ori negarea implicării zeilor în vieţile oamenilor, se apropie, în esenţă, de hedonism, care punea în prim-plan plăcerea, însă scopul urmărit de Epicur era atingerea unei stări de linişte, fără durere şi anxietate. Aşadar, nu plăcerea în sine o căuta epicurismul, ci starea de bine suprem

17. Marcia L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Middle Ages*, Brill, Leiden, 1985, pp. 4-5.
18. Antonia Tripolitis, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, pp. 38-39.

cu care aceasta era asociată[19]. Epicurismul s-a răspândit în lumea greco-romană îndeosebi în secolul I î.Hr., dar nu a reuşit nicicând să atingă popularitatea stoicismului. Faţă de acest din urmă sistem, cel al lui Epicur nu a suferit modificări majore în timpul perioadei elenistice, motiv pentru care nici nu a reuşit să se adreseze maselor într-un mod care să atragă aderenţi, adepţii săi continuând să se întâlnească în grupuri mici. În consecinţă, epicurismul nu a fost influenţat şi nici nu a influenţat considerabil alte curente filosofice, iar în primele decenii ale erei creştine a sfârşit prin a fi considerat o mişcare non-religioasă, din pricina negării oricărei implicări a divinităţii în existenţa lumii.

1.3. Statul evreu în vremea dinastiei hasmoneilor

Integraţi în lumea elenistică încă din vremea lui Alexandru cel Mare, evreii nu au avut o existenţă liniară, spaţiul biblicului Israel fiind scena a numeroase războaie regionale, dar şi a unor mişcări cu caracter naţionalist. Tulburări foarte puternice au izbucnit în regiune odată cu ascensiunea la tronul seleucid a lui Antioh al IV-lea Epifanes, survenită în anul 175 î.Hr. Monarhul sirian era recunoscut pentru extravaganţa sa, dar şi pentru aversiunea pe care o manifesta faţă de iudaism, această atitudine înscriindu-se, de fapt, în linia urmată şi de predecesorul său, Seleucos al IV-lea. Antioh al IV-lea nu a ezitat, în consecinţă, să se implice în conflictele din sânul comunităţii iudaice, dintre facţiunea elenizantă şi evreii ortodocşi, oferindu-şi sprijinul celor dintâi. Marele preot Onias al III-lea, ataşat tradiţiei iudaice şi circumspect în ceea ce priveşte adoptarea culturii elenistice, a intrat în conflict cu fratele său mai mic, Iosua, unul dintre liderii partidului elenizant, care mersese până într-acolo încât îşi schimbase numele semitic cu forma greacă Iason. Antioh al IV-lea a profitat de acest conflict, îndepărtându-l de la slujire pe Onias şi instalându-l pe Iason, în schimbul unei mari sume de bani, în funcţia de mare preot. Acesta din urmă se obliga să accelereze procesul de elenizare a Ierusalimului, pentru a corespunde viziunii pe care suveranul seleucid o avea cu privire la lumea iudaică. În mod inevitabil, măsurile luate de noul mare preot au nemulţumit profund comunitatea tradiţionalistă, care nu a întârziat să reacţioneze violent. Conflictele dintre evreii hasidim şi evreii

19. Brian Duignan (ed.), *Ancient Philosophy: From 600 BCE to 500 BCE*, Britannica Educational Publishing, 2011, p. 128.

elenizaţi s-au întins pe durata a trei ani, angrenând şi preoţia Templului din Ierusalim. În cele din urmă, Iason a fost înlocuit de către Menelau, dar luptele nu s-au încheiat aici, astfel încât Antioh al IV-lea, întorcându-se dintr-o campanie în Egipt, a decis să intervină în forţă în Iudeea. Represaliile dezlănţuite de suveran au fost catastrofale pentru Ierusalim, Templul fiind prădat şi grav afectat, în vreme ce un număr mare de oameni au fost ucişi de armata seleucidă. În 168 î.Hr., peste douăzeci de mii de soldaţi seleucizi, sub conducerea generalului Apollonius, au prădat din nou Cetatea Sfântă, profanând Templul şi arzând cărţile sfinte ale iudeilor. În acel an, precum şi în cel următor, au fost luate mai multe măsuri cu caracter anti-iudaic, pornind de la construirea unui altar păgân în curtea Templului până la interzicerea cultului sacrificial iudaic şi a practicilor specifice, precum circumcizia sau ţinerea Şabatului. Atitudinea populaţiei locale faţă de aceste măsuri nu a fost una uniformă: în vreme ce o parte a iudeilor au acceptat, cu mai mult sau mai puţin entuziasm, noua ordine impusă de seleucizi, evreii hasidim au ales rezistenţa activă, mulţi dintre ei pierind în lupte, iar alţii retrăgându-se în pustie pentru a-şi conserva identitatea şi pentru a pregăti revolta faţă de regimul impus de greci[20].

La Modin, lângă Ierusalim, avea să izbucnească o astfel de mişcare împotriva seleucizilor, declanşată de preotul Matatia, din familia hasmoneilor, care a refuzat vehement să aducă jertfe idolilor, ucigând chiar un apostat evreu şi un oficiant grec. Iniţial, mişcarea de rezistenţă avea drept scop redobândirea libertăţii religioase a evreilor, însă, în special după ce Matatia a fost înlocuit la conducerea răsculaţilor de către Iuda Macabeul, obiectivul a devenit unul eminamente politic, şi anume obţinerea independenţei faţă de seleucizi. Iuda şi fraţii săi erau animaţi nu doar de dorinţa de a restabili iudaismul în hotarele biblicului Israel, ci şi de ideea construirii unui stat iudeu independent şi liber şi a unei dinastii a Macabeilor. Această afirmaţie este susţinută de faptul că, deşi în anul 164 î.Hr. forţele naţionaliste ale Macabeilor au recâştigat controlul asupra Templului şi l-au redat cultului iudaic, lupta politică a acestora nu a încetat. Este de remarcat că, în prima fază a războiului anti-seleucid, Hasmoneii au beneficiat de sprijinul populaţiei din mediul rural, cu atât mai mult cu cât şi Matatia, şi Iuda erau preoţi de ţară şi puteau specula cu uşurinţă antipatia locuitorilor şi clerului faţă de preoţimea colaboraţionistă de la

20. R.K. Harrison, *Old Testament Times*, Hendrickson Publishers, 2001, p. 138.

Regatul hasmoneilor

1 Iudeea la începutul revoltei Macabeilor (168 î.Hr.)
2 Teritorii anexate de Ionatan (161-142 î.Hr.)
3 Teritorii anexate de Simon (142-104 î.Hr.)
4 Teritorii anexate de Ioan Hircan I (134-104 î.Hr.)
5 Teritorii anexate de Aristobul I (104-103 î.Hr.)
6 Teritorii anexate de Alexandru Ianeus (103-76 î.Hr.)
7 Orașe semiautonome

Ierusalim. De altfel, Macabeii au urmărit în permanenţă dezvoltarea unei noi aristocraţii iudaice, răsărită din mijlocul poporului, eliminându-i pe majoritatea exponenţilor „vechii ordini". După redobândirea libertăţii religioase, sprijinul popular pentru eforturile politico-militare ale hasmoneilor s-a diminuat considerabil, întrucât iudeii nu se arătau dispuşi să susţină pretenţiile dinastice ale acestora (1Mac. 2:42; 7:13). Chiar dacă în cele din urmă, după decretul seleucid din anul 141 î.Hr., Iudeii i-a fost recunoscută autonomia faţă de regimul sirian, iar conducerea ţării a rămas în sânul familiei hasmoneilor, aceştia nu au reuşit nicicând să se bucure de un suport real din partea populaţiei, care nu a acceptat ideea vreunei continuităţi între vechea regalitate israelită şi noua dinastie constituită pe fundalul luptei pentru independenţă[21].

Recunoscut de seleucizi ca guvernator şi mare preot al evreilor (1Mac. 14:41), Simon Macabeul a urmat o politică de reafirmare a identităţii naţionale. Liderul hasmoneu a acordat o atenţie deosebită aspectelor economice, conştient de faptul că independenţa obţinută în urma conflictului de durată cu vechii stăpânitori nu putea fi menţinută atâta vreme cât ţara nu se bucura de o stabilitate reală din punct de vedere economic. Domnia lui Simon s-a sfârşit însă tragic, după numai şapte ani, atunci când a fost asasinat, împreună cu doi dintre fiii săi, de către ginerele său, Ptolemeu. La conducerea statului a venit unicul fiu supravieţuitor al lui Simon, Ioan Hircan, care s-a confruntat destul de curând cu pretenţiile revizioniste ale regelui seleucid Antioh al VII-lea Sidetes (139-129 î.Hr.). Refuzând plata tributului, Iudeea lui Ioan Hircan a fost atacată de armatele siriene, iar regele a trebuit să accepte condiţiile impuse de monarhul grec. Din fericire pentru suveranul hasmoneu, la moartea lui Antioh al VII-lea, survenită pe frontul din Partia, haosul dezlănţuit în regatul seleucid i-a permis să-şi extindă stăpânirea asupra Samariei şi Edomului. Ioan Hircan a fost, pe parcursul întregii sale domnii, extrem de preocupat de lărgirea graniţelor statului său, căutând să atingă măreţia regatului lui Solomon. În domeniul religios, a evitat să se implice în diversele controverse iscate între facţiunile iudaice, dar s-a plasat totuşi pe linia promovată de evreii hasidim. Spre sfârşitul vieţii, nemulţumit de viziunea fariseilor, din rândurile cărora făcuse parte pentru o vreme, Ioan Hircan s-a alăturat saducheilor, ale căror obiective politice corespundeau mai bine intereselor imediate ale monarhului hasmoneu[22].

---

21. Shaye J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, ed. a II-a, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006, pp. 22-23.
22. William MacDonald, *Believer's Bible Commentary*, Thomas Nelson Inc., 1989, p. 1188.

Ioan Hircan a murit în anul 104 î.Hr., după ce reuşise să mărească sensibil teritoriul regatului întemeiat de dinastia hasmoneilor şi să-i consolideze statutul din punct de vedere economic şi diplomatic. Conform dorinţei monarhului decedat, puterea politică în statul hasmoneu trebuia să-i revină soţiei sale, iar fiul său, Aristobul, trebuia să ocupe numai demnitatea de Mare Preot. Cu sprijinul fratelui său, Antigon, Aristobul a reuşit însă să preia conducerea deplină şi să-şi aroge titlul de rege, pe care predecesorii săi hasmonei evitaseră să-l folosească, din respect pentru istoria sacră a evreilor. Cu toate acestea, domnia lui Aristobul a fost scurtă, el murind din pricina unei hemoragii interne, în 103 î.Hr. La tron i-a urmat fratele său, Alexandru Ianeus, ale cărui ambiţii politice şi teritoriale s-au înscris în linia urmată de tatăl său, Ioan Hircan. Concentrându-se pe cucerirea coastei feniciene şi pe securizarea Transiordaniei, Alexandru Ianeus a neglijat nemulţumirile iudeilor tradiţionalişti, întrucât atitudinea sa pro-elenistă contrasta puternic cu idealurile naţionaliste iudaice care duseseră la crearea statului hasmoneu. În aceste condiţii, conflictul deschis dintre rege şi farisei a condus, în chip firesc, la izbucnirea unui război civil menit să-l înlăture pe Ianeus şi să restabilească ordinea dorită de farisei. În cursul celor şase ani de conflicte, regele a folosit în principal mercenari pentru înăbuşirea revoltelor, dar a fost la un pas de a pierde puterea, după ce partidul fariseilor a obţinut sprijinul seleucizilor. În cele din urmă, făcând apel la sentimentul naţional şi invocând statutul său de succesor al Macabeilor, Alexandru Ianeus a revenit la tron şi s-a răzbunat crunt pe farisei, răstignind nu mai puţin de opt sute de căpetenii ale acestora, în anul 88 î.Hr.[23].

În 76 î.Hr., la tronul regatului hasmoneu a venit soţia defunctului rege Alexandru Ianeus, Alexandra Salome, iar fiul celor doi, Hircan al II-lea, a fost instalat pe scaunul de Mare Preot. Alexandra a fost prima şi singura femeie care a condus poporul iudeu după regina biblică Atalia, a cărei domnie se consumase cu opt secole înainte. Printre multele reforme implementate de regină s-a numărat şi introducerea contractului nupţial unic, *ketubah*, cu clauze fără precedent în istoria dreptului iudaic şi care vizau protejarea intereselor femeilor. De altfel, Alexandra însăşi a avut o viaţă familială tulbure, rămânând văduvă de două ori şi exercitând, cea mai mare parte a timpului, administrarea efectivă a afacerilor

23. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, 13.14. Pentru operele lui Josephus Flavius s-a folosit ediţia în limba engleză: W. Whiston (ed.), *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*, Hendrickson, Peabody, 1987 (ed. revăzută în 1996).

statului. Nu s-a putut bucura de prea mare ajutor din partea fiului său, Hircan al II-lea, care, deşi aflat în scaunul arhieresc, nu şi-a luat niciodată în serios atribuţiile. Sprijiniţi şi de politica reginei, fariseii au dobândit controlul asupra vieţii religioase a regatului, aflându-se şi într-o poziţie privilegiată din punct de vedere politic. În general însă, Alexandra Salome a reuşit să-şi impună reformele şi să menţină pacea internă în statul hasmoneu, protejând în acelaşi timp regatul şi în faţa ameninţărilor externe, dintre care cea mai serioasă a fost cea reprezentată de regele Tigranes al Armeniei. Fără a se angaja în conflicte militare deschise şi de durată, regina Alexandra a reuşit să întârzie, prin manevre diplomatice, înaintarea lui Tigranes către Iudeea atât de mult, încât suveranul armean a fost nevoit să abandoneze planul de extindere către sud a regatului său şi să-şi îndrepte atenţia către pericolul roman, din ce în ce mai ameninţător. Alexandra Salome poate fi considerată ultimul monarh cu adevărat independent al iudeilor, întrucât, după moartea sa, intrigile atât de specifice dinastiei hasmonee au ieşit din nou la suprafaţă, iar în conflictul pentru succesiune iscat între fiii săi, Marele Preot Hircan al II-lea şi fratele său Aristobul, au început să apară elemente străine, cel mai sonor nume fiind acela al generalului edomit Antipater[24].

Guvernator al Idumeii, Antipater a făcut tot posibilul să slăbească poziţia lui Aristobul, care preluase conducerea statului, şi să-l ajute pe Hircan al II-lea să redobândească tronul. În sprijinul lui Hircan a venit şi un detaşament de nabateeni, trimis de regele Aretas al III-lea, la care liderul hasmoneu căutase refugiu după răsturnarea sa de către Aristobul. Cum luptele interne din Iudeea ameninţau stabilitatea regiunii, într-o perioadă în care Roma îşi extindea tot mai mult influenţa în Levant, una dintre căpeteniile generalului roman Pompei, Marcus Aemilius Scaurus, a acceptat o mită impresionantă din partea lui Aristobul pentru a-l susţine în conflictul cu Hircan al II-lea şi cu aliaţii nabateeni ai acestuia. În cele din urmă, lucrurile au luat o întorsătură diferită după ce Pompei, venit în Siria pentru a desăvârşi transformarea regatului seleucid în provincie romană, a fost convins de farisei să abolească dinastia hasmoneilor. Astfel, în anul 63 î.Hr., generalul roman a cucerit Ierusalimul, asediind timp de trei luni Muntele Templului, unde se refugiaseră evreii fanatici. Aristobul a fost capturat şi dus în lanţuri la Roma, în vreme ce Hircan al II-lea a fost reinstalat la conducere, dar numai cu titlul de etnarh şi Mare Preot, iar nu

24. Norman Gelb, *Kings of the Jews: The Origins of the Jewish Nation*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2008, pp. 180-182.

de rege. Deceniile următoare aveau să fie marcate de influența Romei, care înlocuia astfel influența elenistică în zona Israelului biblic. Hasmoneii au rămas o prezență importantă în rândurile clasei conducătoare din Iudeea în vremea domniei lui Hircan al II-lea, chiar dacă generalul Antipater pare să fi deținut o bună parte din controlul real asupra țării. În anul 40 î.Hr., nepotul lui Hircan, Antigon al II-lea, beneficiind de sprijinul parților, a fost proclamat rege și Mare Preot, îndepărtându-l violent de la tron pe unchiul său. Mai mult decât atât, Hircan al II-lea a fost mutilat, devenind astfel ineligibil pentru demnitatea de Mare Preot. Apoi el a fost exilat în Babilon, unde a trăit în mijlocul comunității evreiești timp de patru ani, fiind rechemat la Ierusalim de către Irod I, întemeietorul dinastiei irodiene. Noul conducător, Antigon al II-lea, a avut o domnie scurtă și tensionată, în cursul căreia edomitul Irod, fiul lui Antipater și aliat al Romei, a fost principalul său rival. Antigon a fost capturat de adversari și executat la Antiohia, din ordinul lui Marc Antoniu. Cu depunerea și uciderea lui Antigon al II-lea a luat sfârșit și dinastia hasmoneilor, la conducerea statului iudeu venind dinastia edomită întemeiată de Irod[25].

1.4. Principalele izvoare ale iudaismului palestinian

1.4.1. Tora

La temelia vieții religioase a evreilor se afla conceptul de *Lege* (*Tora*), iar întregul efort de educare și formare a omului, în familie, școală și sinagogă, urmărea armonizarea personalității și activității sale cu această Lege. Evreul nu trebuia doar să cunoască prescripțiile legale, ci să le și îndeplinească, ducându-și întreaga viață în conformitate cu acestea. În vremea lui Iisus, Tora desemna atât Legea divină în ansamblul ei, compusă din Legea scrisă și cea orală, cât și, în mod particular, primele cinci cărți a ceea ce creștinii denumesc Vechiul Testament. Astfel, din punct de vedere scripturistic, Tora era echivalentul ebraic al Pentateuhului din Septuaginta, cuprinzând scrierile care, în mod tradițional, i-au fost atribuite lui Moise însuși. Importanța respectării Legii, în ambele sale forme, era subliniată în dese rânduri de către farisei, care făceau o legătură între evenimentele tragice ale istoriei evreiești și perioadele în

25. Peter Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, Continuum International Publishing Group, Londra, 1999, pp. 78-80.

care poporul devenise mai puţin riguros în respectarea prescripţiilor legale. Nerespectarea Torei de către toţi evreii era, în viziunea iudaismului din vremea lui Iisus, motivul pentru care Mesia cel aşteptat nu-şi făcea apariţia pe pământ. Saducheii nu împărtăşeau însă viziunea fariseilor şi considerau că singurul izvor de autoritate legală este reprezentat de cărţile lui Moise, nerecunoscându-se aşadar nicio autoritate tradiţiei orale. Mai mult decât atât, saducheii ignorau pasajele din Pentateuh în care erau cuprinse aspecte supranaturale, precum viaţa veşnică, Iisus Hristos invocând, de altfel, un astfel de pasaj, împotriva necredinţei saducheilor în înviere (Mt. 22:31-32)[26].

Motivul principal pentru entuziasmul evreilor cu privire la Lege şi respectarea ei, independent de forma sau formele de exprimare a voinţei divine acceptate, era credinţa în răsplata din partea lui Dumnezeu. Ideea profetică a legământului dintre Iahve şi poporul său ales a contribuit în mod decisiv la cristalizarea acestei atitudini. Contractul încheiat între cele două părţi cuprindea obligaţia evreilor de a respecta întru totul Legea revelată de către Dumnezeu, în vreme ce Acesta, apreciind eforturile lui Israel, trebuia să răspundă plătindu-i recompensa promisă. Acest raport juridic funcţiona atât în ceea ce priveşte poporul în ansamblu, cât şi individul în particular. Mecanismul era unul extrem de simplu, automat, am putea spune: respectarea Legii atrăgea răsplata, încălcarea sau ignorarea ei declanşa pedeapsa divină. În cercurile iudaice care acceptau existenţa vieţii de apoi, răsplata sau pedeapsa primită în această fază pământească a existenţei era numai un soi de dobândă la capitalul de fapte bune sau rele pe care fiecare om şi-l agonisea prin activitatea lui cotidiană şi de care avea să se bucure sau, dimpotrivă, să se întristeze abia după moarte[27].

Setul scripturilor sfinte ebraice din vremea lui Iisus nu era limitat la Tora scrisă, cu excepţia cercurilor saduchee, în care, după cum am văzut, cele cinci cărţi ale lui Moise erau considerate singurul tezaur revelat veritabil. Biblia ebraică cuprindea, pe lângă Lege, alte două secţiuni, şi anume *Profeţii* (*Neviim*) şi *Scrierile* (*Ketuvim*). Asemenea Scripturii creştine, şi cea ebraică a traversat un proces de cristalizare a canonului, nu toate cărţile care o alcătuiesc astăzi fiind considerate, din acelaşi moment, drept scrieri canonice. Astfel, ştim că Pentateuhul a fost canonizat, după toate

26. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, Baker Book House, Grand Rapids, 1988, p. 2082.
27. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. II, T&T Clark, Edinburgh, 1890, pp. 91-92.

probabilităţile, în vremea lui Ezra, în vreme ce cărţile profetice au intrat în canon undeva în timpul perioadei elenistice, cu siguranţă înainte de distrugerea Templului din Ierusalim, în anul 70 d.Hr. Desigur, faptul că, din punct de vedere tehnic, aceste scrieri sunt adesea considerate împreună nu înseamnă că ele s-au bucurat de acelaşi tratament atunci când a fost vorba de analizarea canonicităţii. Astfel, sursele iudaismului rabinic vorbesc despre o controversă iscată în jurul cărţii lui Iezechiel, care a fost în pericol de a fi eliminată din canonul ebraic din pricina unor presupuse contradicţii cu textul Torei. În fine, cea de-a treia secţiune a Tanakh (denumirea generică a Bibliei ebraice), alcătuită dintr-o serie de cărţi istorice, didactice şi poetice, a traversat un proces mai îndelungat de canonizare, încheiat mai târziu decât în cazul Profeţilor. Cert este că în epoca tannaitică sau mişnaică, aşadar chiar şi în timpul vieţii lui Iisus, cărturarii citau, în argumentaţiile lor privitoare la diferite pasaje din Tora, şi secţiuni din *Ketuvim*[28].

Textele biblice folosite în cultul sinagogii, în vremea lui Iisus Hristos, erau scrise pe suluri mari, rulate pe nişte tije de lemn, argint sau fildeş. Ceremonialul care însoţea lectura publică a acestora era unul extrem de fastuos. Scoaterea manuscriselor din dulapul în care erau ţinute, pregătirea lor pentru lectura publică, precum şi revenirea lor în locul unde erau depozitate reprezentau veritabile gesturi liturgice, de a căror solemnitate trebuiau să aibă grijă supraveghetorii liturghiei sinagogale. Scrise în stil caligrafic de către un scrib priceput, pe piele provenită de la animale sacrificate cu respectarea tuturor prescripţiilor legale în materie, sulurile sfinte erau împodobite cu diverse ornamente, iar tijele pe care erau rulate aveau la capete creaţii estetice din pietre şi metale scumpe. Pentru citirea textului scripturistic se folosea un indicator delicat, numit *yad*, care îndeplinea două scopuri principale. Mai întâi, folosirea sa prevenea degradarea manuscrisului, care ar fi intervenit mult mai rapid dacă rândurile ar fi fost urmărite cu degetul. În al doilea rând, prin întrebuinţarea acestui *yad* se minimiza riscul apariţiei unor greşeli de citire, care ar fi putut fi cauzate de sărirea anumitor rânduri ori de dorinţa lectorului de a recita, din memorie, unele pasaje[29].

---

28. Solomon Zeitlin, „A Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures", în *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 3, 1931/1932, pp. 122, 129.
29. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 2082.

1.4.2. Septuaginta

Pentru civilizaţia occidentală, traducerea Bibliei ebraice în limba greacă a fost un eveniment de maximă importanţă, ale cărui consecinţe se resimt şi în zilele noastre. Septuaginta a fost asociată, mai ales în cercurile creştine, până în epoca modernă, cu figura faraonului egiptean elenistic Ptolemeu al II-lea Filadelful, datorită legendei consemnate în „Scrisoarea lui Aristeas" şi preluate, ulterior, de către Filon din Alexandria şi Josephus Flavius. Conform acestei legende bine cunoscute, faraonul a convocat şaptezeci şi doi de înţelepţi evrei la Alexandria, cerându-le, ulterior, să producă fiecare câte o traducere a textului sacru ebraic. În cele din urmă, prin intervenţie divină, textele tuturor învăţaţilor au coincis, aşa încât Ptolemeu al II-lea s-a aflat în posesia unui unic text grecesc al Bibliei ebraice. Cercetările moderne, pornind de la legenda antică, au căutat să stabilească, cât mai în detaliu posibil, contextul care a favorizat traducerea textului sacru, o practică rar întâlnită în cazul religiilor din vechime. În Egiptul pre-elenistic existau deja comunităţi evreieşti, dar după expansiunea civilizaţiei greceşti în Levant şi nordul Africii odată cu Alexandru cel Mare, numărul evreilor din ţara faraonilor a crescut în mod considerabil. Pe lângă evreii proveniţi din spaţiul palestinian, în Egipt şi, cu precădere în Alexandria, comunitatea s-a îmbogăţit şi cu un mare număr de prozeliţi, care au contribuit şi ei la elenizarea acesteia. În Egiptul ptolemeic, evreii au fost nevoiţi să adopte şi să folosească limba greacă încă de la începutul aşezării lor în acest teritoriu, după cum o demonstrează papirusurile scrise de sau pentru ei în secolul al III-lea î.Hr. În consecinţă, este normal să ne gândim că această comunitate a simţit nevoia de a-şi traduce cărţile sfinte în limba pe care o folosea în noua casă. Este posibil ca geneza traducerilor greceşti ale Legii să fi fost determinată şi de apariţia sinagogii ca instituţie religioasă a evreilor din Diaspora, deşi în această privinţă părerile cercetătorilor sunt împărţite. În orice caz, este evident că se poate trasa o paralelă între comunitatea din Egipt şi cea din Babilon, ambele fiind puse în situaţia de a traduce Legea, indiferent de rolul pe care îl va fi dobândit sinagoga în viaţa religioasă şi socială[30].

30. Abraham Wasserstein, David J. Wasserstein, *The Legend of Septuagint: From Classical Antiquity to Today*, Cambridge University Press, pp. 11-13.

Existenţa unei traduceri greceşti a textelor sfinte a facilitat prozelitismul iudaic în lumea elenistică şi în cea greco-romană, acţiunile misionare continuând chiar şi în era creştină, când au rivalizat, pentru o perioadă, cu misiunea Apostolilor şi ucenicilor lui Iisus. În primele secole ale creştinismului, Septuaginta era folosită atât în biserici, cât şi în sinagogi, nu numai în regiunile răsăritene ale Imperiului, ci chiar şi în unele zone din vest. Pentru lumea iudaică, importanţa traducerii greceşti a început să se diminueze pe măsura dispariţiei comunităţilor de evrei elenizaţi, întrucât ea nu mai corespundea unor nevoi concrete ale acesteia. În consecinţă, Septuaginta a fost conservată şi transmisă peste generaţii de către Biserică, iar tradiţia rabinică nu a mai preluat decât rareori referinţe biblice din această traducere. Niciun scriitor evreu post-talmudic, până în epoca Renaşterii, nu a citat din Septuaginta decât pasajele bine-cunoscute din Talmud şi Midraş, care descriu tocmai povestea traducerii realizate de către Cei Şaptezeci. Cu siguranţă, în vremea lui Iisus, Septuaginta reprezenta textul sacru folosit îndeosebi de evreii din Diaspora, dar şi de cei din Palestina, întrucât era singura versiune accesibilă şi care putea fi folosită atât pentru cult şi studiu, cât şi pentru prozelitism şi demersuri apologetice. Până la respingerea textului grecesc de către rabinii confruntaţi cu asumarea acestuia de către Biserică, învăţaţii evrei au contribuit, uneori în paralel cu teologii creştini, la îmbogăţirea tradiţiei referitoare la caracterul miraculos al traducerii[31].

Referitor la calitatea traducerilor din Septuaginta, discuţia nu este deloc una simplă şi nu poate fi redusă la generalizări. În principiu, textul grecesc prezintă caracteristici ale unei traduceri libere, în care parafrazele, adăugirile şi omisiunile sunt destul de frecvente. Cu toate acestea, filosofia traducătorilor antici, mai cu seamă atunci când venea vorba despre textele sacre, impunea întrebuinţarea unei metode literale, care să redea cât mai fidel sensul cuvintelor. Este de presupus deci că, în ciuda imperfecţiunilor, versiunile greceşti ce compun Septuaginta pot fi considerate mult mai de încredere, în multe puncte, decât traducerile moderne ale unor texte biblice ebraice, ce conţin cuvinte ale căror sensuri sunt numai vag bănuite de cercetătorii zilelor noastre. Exemplificând, putem constata că în cazul cărţii Iosua traducătorii au redat cu destul de mult zel textul ebraic, chiar dacă au evitat unele construcţii specific semite, în vreme ce Ieşirea este tradusă cu mai puţină acurateţe. În cazul lui Iov, aceleaşi cuvinte ebraice sunt

31. John Schwartz, *A Handbook of the Christian Faith*, Bethany House, Bloomington, 2004, p. 16.

redate prin corespondente greceşti diferite în diversele lor ocurenţe. Nu trebuie uitat însă că textul ebraic la care ne raportăm astăzi nu este, de fapt, textul pe care l-au avut în faţa ochilor redactorii Septuagintei, ci este aşa-numitul text masoretic, de dată mult mai târzie decât versiunea grecească. Aşadar, diferenţele dintre cele două materiale nu trebuie să ne conducă neapărat la ideea că traducerea alexandrină este coruptă, câtă vreme însuşi textul ebraic cu care o confruntăm este rodul unor prelucrări ale originalului acum pierdut[32].

1.4.3. Halakha

Cărturarii evrei erau preocupaţi, în activitatea lor teoretică, de două aspecte esenţiale. Mai întâi era vorba despre dezvoltarea şi împământenirea Legii, iar mai apoi de manipularea porţiunilor didactice şi istorice ale Sfintelor Scripturi. Cea dintâi preocupare a învăţaţilor a dat naştere unei serii de obiceiuri legale, numite Halakha, serie care s-a alăturat Torei scrise. Cea de-a doua preocupare s-a tradus în practică prin producerea unei bogate varietăţi de noţiuni istorice şi didactice, grupate în ceea ce a rămas cunoscut sub numele de Hagada[33].

Pentru geneza ambelor elemente, Halakha şi Hagada, fundamentul a fost reprezentat de către investigarea textului biblic. Nu avem de-a face însă cu o exegeză istorică în sensul modern al sintagmei, ci cu o căutare de noi sensuri şi informaţii, folosindu-se acelaşi material deja existent. Aşadar, cercetarea întreprinsă de învăţaţi asupra textului scripturistic nu avea în vedere numai sensul imediat al pasajelor studiate, ci urmărea şi desprinderea unor învăţături mai profunde şi mai complexe, care reieşeau din coroborarea respectivelor fragmente cu alte texte sau din alegorizarea pasajelor în discuţie. În general, în porţiunile dogmatice sau istorice ale Scripturii, cărturarii îşi luau o mai mare libertate de interpretare şi alegorizare, spre deosebire de pasajele cu încărcătură legală, unde metoda de lucru presupunea o abordare mult mai strictă.

Midraşul, adică dezvoltarea exegetică a pasajelor din Lege, avea drept scop primar analiza poruncilor fundamentale ale religiei mozaice. Analiza urmărea trei puncte esenţiale. Mai întâi, învăţatul

32. W.D. Davies, Louis Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism. Volume Two: The Hellenistic Age*, Cambridge University Press, 1989, pp. 550-551.
33. St. Elmo Nauman, *Dictionary of Asian Philosophies*, Taylor & Francis, Londra, 1979, p. 166.

căuta cazuri concrete, în viaţa reală, cărora li se pot aplica prescripţiile prevăzute de Lege, pentru ca mai apoi să analizeze consecinţele generale ale aplicării ei. În fine, ultima etapă era cea mai constructivă, întrucât se urmărea îmbunătăţirea modului în care porunca putea fi pusă în practică, în sensul ei cel adevărat. Aşadar, cărturarii trebuiau să urmeze o metodă de lucru foarte atentă, pentru ca în interpretările lor să nu intervină accidente care să deturneze sensurile scripturistice. În plus, provocarea era sporită de faptul că, nu de puţine ori, textele legale conţineau diverse contradicţii sau nu aveau corespondente directe în viaţa reală. Pe de altă parte, multe situaţii din realitatea imediată nu erau reglementate de legea scrisă, situaţie care solicita judecata cărturarilor, în scopul extinderii prevederilor acesteia[34].

Cărturarii trebuiau să găsească răspuns multiplelor întrebări care apăreau în cursul cercetării scripturilor. Era de datoria lor să elimine discrepanţele prin stabilirea unei explicaţii autoritare şi să arate, în cazul imposibilităţii, dificultăţii sau inconvenienţei aplicării unui anumit precept, mijloacele prin care se poate ajunge la un compromis în viaţa reală. În cele din urmă, aveau sarcina de a găsi, pentru toate acele cazuri în care apăreau dificultăţi şi care nu erau reglementate prin legea scrisă, anumite directive legale. Astfel de situaţii apăreau din vreme în vreme, dând naştere la veritabile dezbateri juridice. Răspunsurile finale în cazul acestui gen de dificultăţi erau fie rezultatele unor deducţii şi inferenţe pe baza dogmelor deja stabilite, fie ale reafirmării şi întăririi tradiţiilor existente.

Aceste două mijloace de soluţionare a noilor provocări au generat o multitudine de decizii legale, a căror autoritate a fost pusă pe acelaşi plan cu Tora şi care au fost grupate în Halakha, sau legea obiceiurilor. Aşadar, Legea evreiască, în accepţiunea ei cea mai largă, includea atât legislaţia scrisă, cuprinsă în cărţile canonice, cât şi legislaţia nescrisă, statornicită prin deciziile cu caracter juridic luate de cărturari, în interpretarea legii scrise. În cadrul Halakha existau trei categorii de decizii, cu caracter de obligaţii legale, dar ale căror grade de autoritate erau diferite. Cele mai importante decrete erau cele singulare sau tradiţionale, datate încă din vremea lui Moise, iar cele mai puţin autoritare erau aşa-numitele acorduri ale cărturarilor. Pe o poziţie intermediară se situau toate celelalte decizii, care alcătuiau marele corp al Halakha. Cu toate că, în iudaismul mişnaic, a fost sesizat faptul că multe dintre

34. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, pp. 330-332.

decretele tradiţionale nu aveau fundament în Tora, ele au rămas obligatorii, ba mai mult, au fost protejate în mod suplimentar faţă de obiecţiile sau împotrivirile celor care militau pentru unica autoritate a cărţilor sfinte[35].

Conţinutul Halakha este dominat de activităţile religioase, Legea iudaică fiind, în principal, una ritualică. Scopul ei central este stabilirea legăturii dintre Dumnezeu şi om şi determinarea unei norme pe baza căreia să se realizeze adorarea Creatorului. În acest sens, Halakha include o mulţime de prescripţii legale privitoare la preoţi, sacrificii, ritualuri sau sărbători. De altfel, o clasificare tehnică a dispoziţiilor halakhice le împarte în precepte referitoare la jertfe, norme legate de celebrarea sărbătorilor, dispoziţii privitoare la taxele şi contribuţiile religioase, precum şi o categorie de diverse alte prevederi. O pondere destul de redusă o au prescripţiile de drept penal, civil şi administrativ, acestea fiind reglementate, în parte, chiar în Tora. Lipsurile aveau să fie completate, într-o oarecare măsură, în literatura mişnaică, cu excepţia celor care priveau domeniul politic, acolo unde un efort de interpretare a Torei ar fi fost mult prea solicitant şi nu ar fi putut genera rezultate pe măsură, date fiind condiţiile istorice în care vieţuia poporul evreu[36].

1.4.4. Mişna

Mişna poate fi definită drept un depozit a patru secole de activitate culturală şi religioasă iudaică în Eretz Yisrael, începând, cel mai probabil, cu prima jumătate a secolului al II-lea î.Hr. şi terminând cu finalul secolului al II-lea d.Hr. Obiectul acestei activităţi susţinute era conservarea, cultivarea şi aplicarea în viaţa de zi cu zi a Legii, în forma în care generaţiile de lideri religioşi ai evreilor învăţaseră să o înţeleagă, adică drept alăturare a Legii scrise, consemnată în scrierile sfinte, şi a Legii orale, transmisă din generaţie în generaţie. Cărturarii sau scribii (în ebraică, *soferim*) au fost cei care, în opoziţie cu saducheii, învăţau acest dublu aspect al Legii, ei fiind, de fapt, fariseii din vremea lui Iisus. Dacă înainte de distrugerea Templului aceşti cărturari nu erau decât una dintre şcolile de gândire care populau viaţa religioasă a comunităţii evreieşti, după tragicele evenimente din 70 d.Hr. această grupare fariseică a devenit principalul vector al evoluţiei iudaismului. Munca

35. Michael A. Williams (ed.), *Innovation in Religious Traditions*, Walter De Gruyter, Berlin, 1992, p. 127.
36. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. III, pp. 337-338.

lor în acest sens este oglindită tocmai în Mişna, a cărei apariţie are pentru iudaism un sens similar celui pe care Noul Testament îl are în creştinism, adică cel al unei treceri de la Vechiul Testament la o nouă realitate religioasă[37].

Finalizarea transcrierii corpusului de scrieri interpretative ale Legii numit Mişna s-a încheiat în jurul anului 200 d.Hr., sub supravegherea lui rabbi Iuda. Materialul a fost grupat în şase ordine, împărţite în şaizeci şi trei de tratate, iar acestea, la rândul lor, în capitole. Diviziunile majore ale Mişnei sunt: 1. *Zeraim* (seminţe), care se ocupă de producţia agricolă şi zeciuială; 2. *Moed* (sărbători fixe), conţinând prescripţii referitoare la celebrarea sărbătorilor iudaice; 3. *Nashim* (femei), secţiune dedicată sexului feminin; 4. *Nazikim* (daune), o diviziune juridică şi judiciară; 5. *Kodashim* (cele sfinte), în care accentul cade pe Templu; şi 6. *Tohoroth* (curăţirea), conţinând norme şi prescripţii referitoare la curăţie şi purificarea rituală[38]. Deşi, după cum spuneam, Mişna a fost fixată în scris la peste o sută cincizeci de ani de la sfârşitul vieţii pământeşti a lui Iisus Hristos, conţinutul ei reflectă, într-o anumită măsură, realităţi ale vremii Sale, astfel încât, în lipsa unei colecţii de surse care să poată fi datate cu precizie în secolul I al erei creştine, tratatele mişnaice reprezintă o sursă extrem de importantă de informaţii referitoare la viaţa de zi cu zi din vremea lui Iisus. În veacurile următoare, Mişna însăşi avea să fie subiectul unor comentarii suplimentare şi extinderi, grupate în aşa-numita Gemara, împreună cu care a format Talmudul, în cele două versiuni ale sale, babilonian şi palestinian[39].

37. Herbert Danby (ed.), *The Mishnah: Translated from the Hebrew with Introductory and Brief Explanatory Notes*, Hendrickson Publishers, 2012, p. xiii.
38. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 1475.
39. Louis Jacobs, *The Book of Jewish Belief*, Behrman House, Springfield, 1984, p. 56.

Capitolul 2

Evreii și Imperiul Roman

2.1. Imperiul și ideologia imperială

Civilizaţia romană era într-o fază avansată încă din momentul în care dinastia hasmoneilor avea contacte cu liderii din Cetatea Eternă. Odată cu venirea la conducerea statului a lui Octavianus însă, Europa avea să intre într-o nouă eră, cunoscută în istoriografie sub denumirea de Imperiul Roman. Deşi denumirea în sine pare un pic prea tehnică, pentru a desemna o realitate istorică mult mai complexă, transformarea Republicii în Imperiu este un proces sesizabil atât la nivelul politicii internaţionale a Romei, cât şi în ceea ce priveşte organizarea internă a puterii în statul roman. În general, data naşterii administraţiei imperiale este plasată în anul 27 î.Hr., atunci când Octavianus, urmaşul ales al lui Cezar, a adoptat titlul de Augustus, devenind unic suveran.

Puterea lui Augustus, care îi permitea să controleze de unul singur întreg statul roman, rezida, fireşte, în forţele armate, însă o asemenea constatare este insuficientă pentru a reliefa fundamentul real al autorităţii împăratului, întrucât armata romană era departe de ideea actuală a unei oştiri profesioniste şi omogene. Majoritatea soldaţilor erau recrutaţi ad hoc de către consuli şi alocaţi de către Senat diferitelor provincii aflate în nevoie, astfel încât ei formau o masă greu de controlat dintr-un singur centru de comandă. Adevăratul merit al lui Augustus în acest sens a fost tocmai depolitizarea armatei şi crearea unui corp de oaste profesionist, a cărui dimensiune să fie reglată de suveranul însuşi, în funcţie de necesităţi, şi care să răspundă cu loialitate comenzilor acestuia. În plus, la momentul venirii la putere a lui Augustus ca unic conducător, cetăţenii Romei erau deja teribil de obosiţi de pe urma războaielor civile, astfel încât eforturile împăratului de a menţine pacea şi de a renunţa la recrutarea obligatorie au avut ca rezultat proiectarea în mentalul colectiv a unei legitimităţi din ce în ce mai accentuate a poziţiei deţinute de Octavianus[1].

1. A.K. Bowman, E. Champlin, A. Lintott, *The Cambridge Ancient History*, ed. a II-a, vol. X, Cambridge University Press, 1996, pp. 143-144.

Desigur, legitimitatea unui conducător nu poate să stea numai în faptul că este recunoscut drept conducător al armatei şi în acela că în numele său se încasează taxele şi impozitele cetăţenilor. Ea presupune şi o anumită percepţie din partea populaţiei, care să recunoască în respectiva persoană un stăpânitor cu drepturi depline[2]. Pentru partea răsăriteană a noului Imperiu, cea în care predominau cultura şi limba greacă, recunoaşterea unui singur conducător nu era foarte dificilă, întrucât era în acord cu gândirea social-politică a locuitorilor, obişnuiţi cu acest tip de regim monarhic. Pentru Roma şi restul Italiei, lucrurile nu stăteau însă chiar aşa, iar Augustus a avut nevoie de câţiva ani pentru a-şi demonstra capacitatea de a reda Romei gloria pe care, cu nostalgia trecutului, o aşteptau cetăţenii ei. Reversul medaliei era reprezentat de faptul că, spre deosebire de Republică, în care deciziile se luau pe multiple paliere, asigurându-se o participare numeroasă la actul de guvernare, în Imperiul inaugurat de Octavianus Augustus puterea de decizie se afla în mâna unui singur om, împăratul, care o putea delega celor pe care îi considera potriviţi[3].

Reorganizarea administraţiei provinciale a început în ianuarie 27 î.Hr., iar sistemul gândit de Augustus avea să rămână funcţional pentru mai bine de trei secole. Pentru înţelegerea fundamentelor pe care împăratul a operat această reorganizare, se impune reconsiderarea evoluţiilor în acest sens din ultima perioadă a Republicii romane. În Răsăritul dominat de civilizaţia elenistică, administraţia romană a întrebuinţat structura urbană deja existentă, în cadrul căreia relaţiile dintre cetăţi şi puterea centrală erau bine definite şi însuşite de ambele părţi. Ceea ce grupa polisurile în structuri de tip provincial nu era atât omogenitatea lor etnică, istorică sau socială, cât interesul fiscal şi militar al Romei. În vest însă, romanizarea a decurs mai greu, accelerându-se semnificativ abia către finalul secolului I î.Hr., pe măsura urbanizării[4].

În mod tradiţional, guvernarea lui Augustus a fost asociată cu sintagma *Pax Augusta*, care, în realitate, nu a fost decât vag prezentă în viaţa Imperiului în timpul lui Octavianus. Folosirea acestei sintagme în istoriografia mai veche sau mai nouă are drept bază, în primul rând, o serie de decizii iniţiale luate de împărat pentru

2. K. Hopkins, *Conquerors and Slaves. Sociologial Studies in Roman History*, vol. I, Cambridge, 1978, p. 198.
3. Beth Severy, *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*, Routledge, Londra, 2003, pp. 1-3.
4. A.K. Bowman, E. Champlin, A. Lintott, *The Cambridge Ancient History*, ed. a II-a, vol. X, p. 344.

a calma spiritele în Imperiu şi pentru a permite cetăţenilor romani să-şi reia afacerile şi viaţa normală după războaiele civile. Faptul că Augustus a insistat pe menţinerea întinderii de la acel moment a statului roman vine tocmai ca o consecinţă practică a strategiei generale, în aceeaşi categorie intrând şi hotărârea ca trupele romane să nu-şi mai urmărească adversarii dincolo de râul Elba. Dar a generaliza această atitudine prudentă iniţială a împăratului la nivelul întregii sale domnii este o exagerare care nu ţine seama de evoluţiile istorice ulterioare. Printre multele sale campanii şi demersuri cu caracter militar şi politic se numără pătrunderea dincolo de prima cataractă a Nilului, în Egipt, extinderea influenţei din Etiopia, invadarea Arabiei, convertirea Iudeii în provincie romană, subjugarea nord-vestului Spaniei sau menţinerea hegemoniei indirecte în Armenia – ca să le amintim numai pe cele mai importante[5]. Reputaţia de cuceritor agresiv pe care şi-a câştigat-o Augustus, în total dezacord cu conceptul paşnic amintit anterior, se manifesta în epocă şi prin entuziasmul popular faţă de abordarea anumitor ţinte care, după cum avea să o demonstreze istoria, nu se aflau chiar pe primele pagini ale agendei imperiale. Una dintre aceste ţinte era Britania, care nu a fost atacată în timpul lui Augustus, ci a recunoscut într-un final, în mod paşnic, autoritatea împăratului[6].

După moartea lui Augustus, survenită în anul 14 d.Hr., la conducerea Imperiului Roman a venit Tiberiu, fiul vitreg al defunctului împărat. Asociat la domnie din anul precedent, Tiberiu s-a confruntat adesea cu opoziţia Senatului, motiv pentru care, de altfel, s-a şi retras din viaţa publică, în 26 d.Hr., încredinţându-i un mandat general prefectului Sejanus. În cele din urmă, aflând de complotul prin care prefectul încerca să-l înlăture de la putere, Tiberiu a ordonat executarea acestuia şi şi-a reluat exercitarea prerogativelor imperiale. Înainte de retragerea în insula Capri, împăratul l-a numit pe Pontius Pilat în funcţia de guvernator al Iudeii. Succesorul lui Tiberiu, Caligula (37-41 d.Hr.), a fost un administrator slab, care nu s-a bucurat de o mare popularitate în rândul maselor. Sub influenţa unor evidente tulburări de ordin psihic, a luat o serie de măsuri neobişnuite, cerând, de pildă, amplasarea unei statui care-l înfăţişa în Templul din Ierusalim, spre nemulţumirea vehementă a evreilor. Numai intervenţia guvernatorului Siriei, Petronius, care a amânat amplasarea statuii, a evitat izbucnirea unei răscoale de

5. *Ibidem*, p. 188.
6. A. Momigliano „Panegyricus Mesalae and «Panegyricus Vespasiani»: two references to Britain", în *Journal of Roman Studies*, nr. 40/1950, pp. 39-41.

mari proporţii în Iudeea. Claudiu (41-54 d.Hr.) a avut drept primă sarcină repararea stricăciunilor provocate de nebunia predecesorului, concentrându-se apoi pe refacerea economiei Imperiului, slăbită, în principal, de lipsa de competenţă a lui Caligula în ceea ce priveşte administrarea resurselor agricole. În vremea acestui împărat, Iudeea a fost scoasă, pentru o vreme, de sub controlul roman direct, conducerea fiindu-i încredinţată regelui Irod Agrippa al II-lea. Nero (54-68 d.Hr.), ultimul împărat din linia iulio-claudiană, este celebru în primul rând pentru persecuţia anti-creştină dezlănţuită în anul 64 d.Hr., ca urmare a incendiului care a cuprins Roma şi de care împăratul i-a găsit vinovaţi pe adepţii noii religii născute în Iudeea. De asemenea, Nero este cel care l-a trimis pe generalul Vespasian în regiune pentru a înăbuşi revolta evreilor[7].

După moartea lui Nero şi sfârşitul dinastiei iulio-claudiene, situaţia politică a Imperiului a cunoscut o perioadă tulbure. În Spania, legiunile l-au proclamat împărat pe Galba, în vreme ce trupele din Germania au adoptat aceeaşi atitudine faţă de propriul comandant, Vitellius. În plus, la Roma, garda pretoriană îl susţinea pe Otho. În acest context tensionat, rezolvarea a venit din Răsărit, unde trupele din Egipt l-au proclamat împărat pe Vespasian, generalul trimis de Nero în Iudeea pentru a stinge răscoala evreilor. Acesta l-a învins pe Vitellius, cel care reuşise să-şi elimine ceilalţi doi rivali, instituind dinastia flaviană. Fiul său, Titus, a rămas la cârma trupelor din Iudeea, pentru a le conduce în asediul asupra Ierusalimului şi în operaţiunea de eliminare a focarelor de rebeliune încă active în zonă[8].

Religia romană s-a aflat mereu în strânsă legătură cu cetatea Romei şi cu hotarele acesteia. Restructurarea unui număr important de instituţii religioase în perioada augustană a făcut ca unele aspecte ale acestei religii să se schimbe, atât în interiorul Cetăţii Eterne, cât şi în restul Imperiului. Accentul pus pe centralitatea religioasă a Romei nu era aşadar o inovaţie specifică noului regim, ci reflecta mentalităţi mai vechi, reliefate puternic încă din vremea luptelor pentru supremaţia în Italia. Totuşi, în perioada lui Augustus, ideologia religioasă privitoare la importanţa spaţială şi transspaţială a Romei a cunoscut o dezvoltare mai accentuată, constituind unul dintre pilonii sistemului pe care s-a instituit noua ordine politică şi militară. Din punctul de vedere al contemporanilor, modificările aduse de împărat au reprezentat o restaurare a religiei

7. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, pp. 394-396.
8. A. du Toit *et al.* (ed.), *The New Testament Milieu*, Orion Publishers, 1998, pp. 415-417.

tradiţionale, care se afla într-o perioadă de declin: cultele vechi se estompaseră, templele erau abandonate, iar preoţimea îşi diminuase considerabil anvergura. Cercetătorii moderni evită să acorde însă reformei augustane conotaţiile care au însoţit-o în epocă, întrucât declinul religiei romane era unul mult prea pronunţat pentru a putea fi stopat prin măsurile mai degrabă artificiale ale suveranului[9].

Situaţia religiei romane era destul de diferită de cea a religiei din lumea elenistică. Astfel, romanii nu avuseseră nicicând o mitologie în adevăratul sens al cuvântului, zeităţile lor dobândind-o abia după contactul cu civilizaţia greacă. Opinia că o mitologie romană comună cu cea a altor popoare indo-europene ar fi existat cu adevărat înainte de ciocnirea culturală cu lumea greacă este destul de slab argumentată[10] şi nu face decât să confirme şi mai mult faptul că mitologia romană din perioada premergătoare Imperiului era una străină de tradiţia romană propriu-zisă. În Imperiul timpuriu, această mitologie avea foarte puţine lucruri în comun chiar şi cu cea de origine greacă, întrucât miturile cosmogonice lipseau cu desăvârşire, iar divinităţi majore precum Marte sau Iupiter nu erau implicate în niciun fel de evenimente legendare. Miturile romane erau, în esenţă, nişte poveşti strict legate de aspectul spaţial, întrucât aveau în centru cetatea Romei, a cărei istorie, de la întemeiere până la Augustus, era rememorată în detaliu, cu accent pe evenimentele fabuloase care au condus la fondarea oraşului[11].

Ideea reîntemeierii Romei a stat şi la baza cultului imperial dezvoltat în jurul persoanei lui Augustus. Încă din anii 20 ai secolului I î.Hr., poeţii romani au început să afirme nevoia de a lua mai mult în serios religia, ca singură cale de evadare din haosul civil şi politic. Pentru Horaţiu şi Vergiliu, soluţia stătea în mâinile unui singur om, şi anume Octavianus. Percepţia asupra acestuia ca salvator de sorginte cvasi-divină era atât de profund întipărită în mentalul colectiv, încât la momentul accederii sale la putere s-a propus ca numele să-i fie schimbat în Romulus, legendarul fondator al Cetăţii, tocmai pentru a sublinia statutul de reîntemeietor al Romei care i se conferea lui Octavianus. În cele din urmă, date fiind conotaţiile regale, precum şi asocierea cu conceptul de fratricid,

9. A.K. Bowman, E. Champlin, A. Lintott, *The Cambridge Ancient History*, ed. a II-a, vol. X, p. 812.
10. G. Dumézil, *Archaic Roman Religion*, vol. I, Chicago University Press, 1970, pp. 47-59.
11. A.K. Bowman, E. Champlin, A. Lintott, *The Cambridge Ancient History*, ed. a II-a, vol. X, p. 815.

numele Romulus a fost abandonat, fiind adoptată varianta Augustus, care, de altfel, a şi rămas în istorie ca nume de domnie al celui dintâi împărat roman[12].

Încă din vremea lui Augustus, în jurul persoanei împăratului, dar nu numai în legătură cu aceasta, s-a dezvoltat o teologie aparte, ce constituia, în fapt, suportul ideologic al Imperiului Roman, aflat în plină expansiune. Cetatea Eternă se definea pe sine în termeni transcendentali, considerându-se posesoarea unui mandat divin pentru conducerea întregii lumi, dincolo de barierele spaţio-temporale. Extinderea Imperiului nu era aşadar numai o chestiune de controlare a bazinului mediteranean, deşi, cu siguranţă, scopurile strategice şi economice erau suficient de serios luate în seamă de cuceritori. Mai presus de ele însă era dorinţa de stăpânire a întregii lumi, de controlare şi civilizare a tuturor marginilor pământului, dorinţă legitimată tocmai de mandatul divin pe care l-am menţionat. Atât gândirea evreiască, în care noţiunea de popor ales se aplica strict lui Israel, cât şi cea creştină, care proclama un nou Israel, alcătuit din adepţii Evangheliei lui Hristos, veneau în contradicţie puternică cu ideologia imperială romană. De altfel, Iisus Însuşi, precum şi ucenicii şi apostolii Săi au criticat Imperiul în primul rând pornind de la teologia sa, transformată în ideologie, iar nu de la condiţiile politice concrete[13]. Desigur, în cazul evreilor, lucrurile au decurs diferit, întrucât încercările de introducere abuzivă a unor aspecte ale cultului imperial în viaţa religioasă a Israelului au condus la mişcări revoluţionare violente şi, în cele din urmă, chiar la războiul iudaic, încheiat cu distrugerea Templului.

2.2. De la Pompei la monarhia irodiană

Literatura iudaică a consemnat, în scrierile lui Josephus Flavius şi în „Psalmii lui Solomon”, o atitudine negativă a populaţiei faţă de Hircan şi Aristobul, liderii implicaţi în conflictul fratricid care a atras armatele romane în statul hasmoneu. Este însă greu de crezut că evreii ar fi putut rezista trupelor lui Pompei şi la fel de greu de crezut este că Roma ar fi putut permite prelungirea instabilităţii într-o zonă atât de periculoasă precum Levantul, mereu ameninţat de pericolul part. Mai mult decât atât, romanii erau interesaţi de stoparea pirateriei şi raidurilor hasmoneilor în Siria,

12. H. Erkell, *Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien*, Selbstverlag des Verfassers, Gothenburg, 1952, pp. 9-39.
13. John Dominic Crossan, *God and Empire*, HarperCollins, 2007, p. 15.

mai ales după ce Alexandru Ianeus şi regina Alexandra se îndepărtaseră de prietenia tradiţională cu Roma şi începuseră să dezvolte relaţii apropiate cu Tigranes al Armeniei şi chiar cu Mithridates al Pontului, unul dintre marii duşmani ai statului roman. Aşadar, agresivitatea lui Pompei faţă de evrei este explicabilă din mai multe puncte de vedere, iar reorganizarea teritoriului controlat de hasmonei trebuie privită ca o acţiune punitivă faţă de atitudinile politice şi militare ale acestora. Odată cu abolirea monarhiei şi trecerea statului evreu sub dominaţia Romei, Pompei a redesenat graniţele acestuia. Astfel, Hircan al II-lea, rămas Mare Preot şi etnarh, pierdea de sub jurisdicţia sa întreaga zonă de coastă, Idumeea de Vest, cetatea Samariei, posesiunile regale din Câmpia Izreel şi cele cinci oraşe non-iudaice din nordul Transiordaniei, care aveau să constituie jumătate din aşa-numitul Decapolis[14]. În aceste condiţii, statul evreu era redus la două entităţi separate, Galileea, în nord, şi Iudeea, cu părţi din Idumeea şi Pereea, în sud. Fără a mai avea în componenţă populaţii de altă etnie, acest stat nu mai avea nevoie de monarhie şi putea fi condus în sistemul teocratic tradiţional. Pentru liderii evreilor, starea de fapt nu era deloc mulţumitoare din punct de vedere politic, iar antipatia lor se îndrepta, în mod firesc, înspre Hircan al II-lea şi Antipater, cei care deţineau puterea graţie susţinerii Romei. În ciuda acestor animozităţi, situaţia nu era atât de rea. Este foarte probabil ca Hircan al II-lea, cu firea sa lipsită de ambiţii, să fi fost un model de supus al statului roman. Din moment ce romanii, în general, evitau implicarea în treburile politice interne ale teritoriilor cucerite, este foarte posibil ca evreii să se fi bucurat totuşi de o pace relativă şi chiar de prosperitate în perioada cât au făcut parte din provincia romană. Romanii au construit drumuri, clădiri publice şi au oferit protecţie cetăţenilor. Flota romană a stârpit pirateria pe mare, iar armatele romane nu îi cruţau pe hoţi. Comerţul era mai liber ca niciodată în întreaga regiune mediteraneană. Măreţele proiecte de construcţii ofereau locuri de muncă, sporind economiile locale. Romanii nu erau stăpânitori nemiloşi, chiar dacă uneori păreau indiferenţi faţă de tradiţiile şi credinţele locale. Aşadar, potenţiala pace şi prosperitate sub stăpânire romană părea de preferat mizeriei pe care o adusese conflictul intern dintre Hircan şi Aristobul[15].

Cu toate acestea, guvernatorul Gabinius al Siriei, care răspundea şi de statul evreu, s-a confruntat, în anii 50 î.Hr., cu revolte

14. M. Avi-Yonah, *The Holy Land*, Baker Book House, Grand Rapids, 1966, pp. 79-82.
15. Anthony J. Tamasino, *Judaism before Jesus. The events and ideas that shaped the New Testament World*, p. 251.

ale evreilor, conduse mai întâi de Alexandru, fiul lui Aristobul, şi mai apoi de Aristobul însuşi, după ce acesta a reuşit să fugă de la Roma. În cele din urmă, răscoalele au fost înfrânte şi cel mai câştigat din toate aceste evenimente a ieşit generalul Antipater, care şi-a asumat rolul dominant în stat, limitând prerogativele lui Hircan al II-lea strict la demnitatea arhierească[16].

Antipater a profitat de această poziţie şi şi-a numit doi dintre fii în posturi extrem de importante în sistemul administrativ. Fasael gestiona Ierusalimul şi Iudeea, în vreme Irod guverna asupra Galileii, o zonă tulbure, aflată la graniţa cu Siria şi care era atent supravegheată de romani. De altfel, Irod a trebuit să gestioneze multe situaţii de criză, apărute în principal ca urmare a incursiunilor întreprinse de tâlharii evrei în teritoriul sirian. Una dintre aceste situaţii l-a adus pe guvernatorul Galileii în faţa Sanhedrinului, după ce Irod îl executase pe unul din liderii bandiţilor, Ezechia. Deşi Sanhedrinul a criticat aspru uciderea fără proces a tâlharilor şi a căpeteniilor acestora, Irod a fost salvat de susţinerea pe care i-a acordat-o Marele Preot Hircan, dar şi de intervenţia guvernatorului Siriei, Sextus Caesar, în favoarea sa[17]. Acţiunile lui Irod mulţumeau populaţia siriană şi administraţia romană, dar tocmai acest lucru alimenta antipatia faţă de el şi de tatăl său în rândurile aristocraţiei iudaice, care nu privea cu ochi buni întărirea poziţiei edomiţilor pe scena politică şi militară.

În anul 43 î.Hr., generalul Antipater a fost asasinat, în urma unui complot pus la cale de un anume Malichus, care aspira la o poziţie importantă în Iudeea. Acesta l-a mituit pe paharnicul liderului edomit pentru a-l otrăvi pe Antipater, în timpul cinei pe care acesta o lua cu Marele Preot, Hircan. Malichus nu a putut exploata avantajul câştigat, pentru că, înainte de a putea să implementeze vreuna dintre măsurile pe care şi le propusese, a fost ucis la rândul său, în apropierea oraşului Tir, de către asasinii trimişi de Irod, fiul lui Antipater, şi de guvernatorul Cassius al Siriei. Alianţa dintre Irod şi guvernatorul roman avea să dureze numai până în 42 î.Hr., când Cassius a părăsit Siria, lăsând regiunea într-o situaţie economică dezastruoasă, ca urmare a impozitelor şi taxelor mari percepute în timpul administraţiei sale. În consecinţă, zona a fost

16. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, Cambridge University Press, 2000, p. 99.
17. A. Gilboa, „The Intervention of Sextus Julius Caesar, Governor of Syria, in the Affair of Herod's Trial", în *Scripta Classica Israelica* 5 (1979/1980), pp. 185-194.

cuprinsă de anarhie și, cu toate încercările lui Irod, unele porțiuni din teritoriul Galileii au fost pierdute, fiind cucerite de către Marion, tiranul din Tir. În toamna aceluiași an, odată cu înfrângerea lui Brutus și Cassius de către Marc Antoniu și Octavianus, Irod și Fasael au fost puși într-o situație extrem de delicată, întrucât nobilimea iudaică și-a trimis reprezentanții la Marc Antoniu, pentru a cere înlăturarea celor doi edomiți din funcțiile-cheie în statul evreu. Cu toate eforturile aristocrației, Irod și Fasael au rămas pe poziții, mai ales că liderul roman întreținuse relații apropiate cu Antipater, în timpul șederii sale în Siria, în slujba guvernatorului Gabinius. Mai mult, cei doi frați au fost numiți tetrarhi, în vreme ce Marele Preot Hircan și-a menținut titulatura de etnarh, deși, în realitate, el nu mai avea de multă vreme niciun fel de atribuții politice efective. În anul 40 î.Hr., întregul Orient Apropiat a fost devastat de invazia parților, care, aliați cu Antigon, au cucerit și Ierusalimul. Irod a reușit să fugă în Arabia, dar fratele său, Fasael, și Marele Preot Hircan au fost capturați de parți. Fasael s-a sinucis în captivitate, după ce a aflat că fratele său reușise să scape de invadatori, iar Antigon a hotărât să-l mutileze pe Hircan, tăindu-i urechile și asigurându-se astfel că aceasta nu va mai avea acces la demnitatea arhierească[18].

Deși Antigon al II-lea fusese instalat de parți pe tronul regal, Irod nu a renunțat la ambiția sa de a controla statul evreu și a apelat la ajutorul Romei. După un periplu prin Mediterana sudică, liderul edomit a ajuns în Cetatea Eternă, unde, după ce a obținut acordul lui Marc Antoniu și Octavianus, a fost proclamat de Senat rege al Iudeii. Urma, desigur, ca Irod, împreună cu aliații săi romani, să redobândească de la parți controlul efectiv asupra teritoriului. În acest scop, el a debarcat la Ptolemaida, în 39 î.Hr., unde a încropit o armată și, cu sprijinul generalilor romani Ventidius și Silo, a început atacurile asupra zonelor aflate sub jurisdicția lui Antigon. Deși trupele avansau destul de bine, Irod nu a putut asedia, în primă fază, cetatea Ierusalimului, din pricina lipsei de implicare a unei părți a armatei romane. Dându-și seama că nu poate conta întru totul pe sprijinul lui Ventidius și Silo pentru atingerea propriilor scopuri, Irod i-a lăsat pe aceștia să se lupte cu parții care amenințau Siria și s-a concentrat pe eliminarea bandelor de tâlhari care populau în special Galileea. Abia în primăvara anului 37 î.Hr., după o serie de victorii împotriva căpeteniilor

18. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, pp. 278-280.

lui Antigon, Irod a ajuns în postura de a asedia Ierusalimul. Atacul asupra oraşului a durat destul de mult, primul zid de apărare fiind străpuns abia după patruzeci de zile de asediu. În cele din urmă, cu sprijinul generalului roman Sosius, Irod a cucerit cetatea şi, dorind să evite prădarea oraşului de către armatele romane, i-a oferit lui Sosius daruri importante, convingându-l să se retragă din ceea ce era, de acum, cetatea de reşedinţă a fiului lui Antipater[19].

2.3. Regele Irod cel Mare

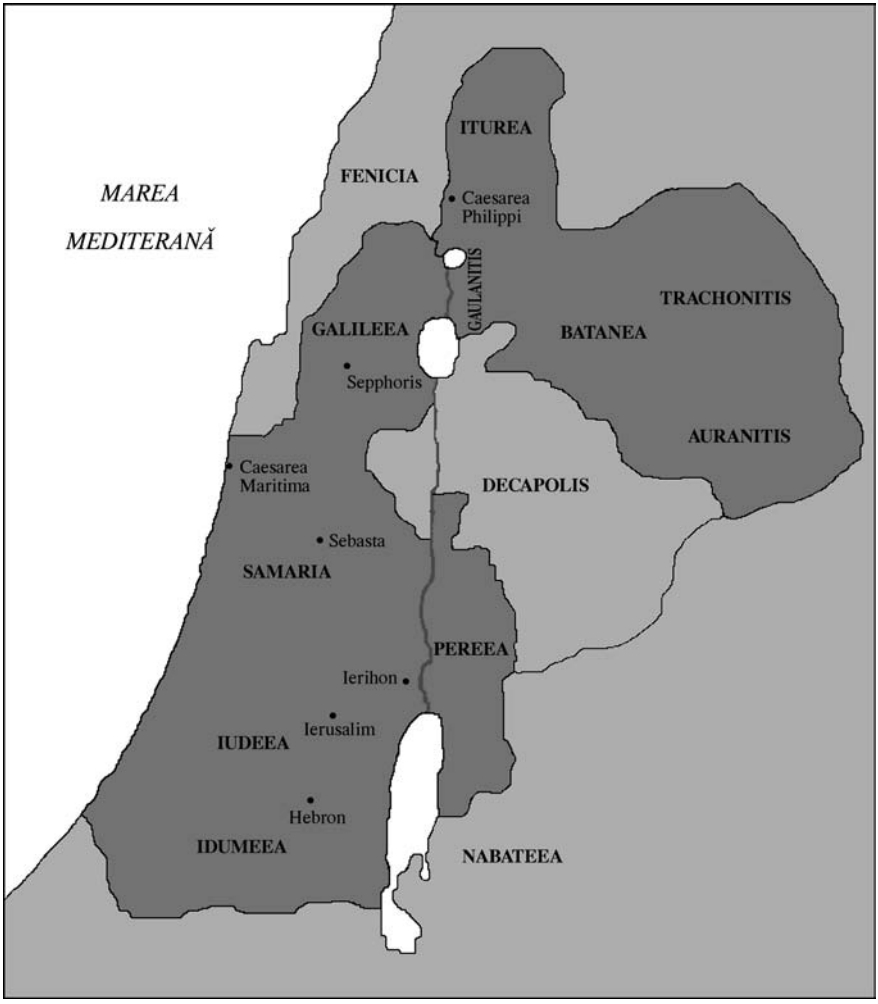
Orice studiu, fie el cât de succint, asupra istoriei spaţiului iudaic din secolele I î.Hr. – I d.Hr. trebuie să acorde un spaţiu aparte regelui Irod cel Mare, personalitate care nu numai că a influenţat în mod decisiv destinul politic al statului evreu, ci a şi lăsat o amprentă puternică asupra mediului cultural, social şi religios al epocii. Născut în jurul anului 73 î.Hr., Irod făcea parte dintr-o familie în care se împleteau mai multe etnii şi culturi ale lumii mediteraneene şi orientale. Tatăl său, generalul Antipater, era de origine edomită, dar idumeii se convertiseră la iudaism încă din vremea bunicului lui Irod, Antipa, în timpul domniei lui Ioan Hircan al II-lea în Iudeea (135-104 î.Hr.). Mama lui Irod se numea Kypros şi, în ciuda numelui său cu rezonanţe greceşti, era de origine arabă. De altfel, este foarte posibil ca numele sub care a rămas cunoscută să fie elenizarea unui original semitic cu sens echivalent[20]. Aşadar, Irod s-a născut la a treia generaţie de idumei convertiţi şi asimilaţi iudaismului, astfel încât, în conformitate cu Halakha, nu se mai putea pune la îndoială apartenenţa sa la poporul iudeu. Cu toate acestea, este puţin probabil ca educaţia pe care a primit-o să fi fost una iudaică; pare mult mai plauzibil ca ea să fi urmat modelul elenistic. Legăturile puternice pe care tatăl şi bunicul său le aveau cu oraşul Ascalon i-au ajutat pe cei doi să-i angajeze tânărului Irod profesori greci sau elenizaţi, având în vedere că Ascalonul era, în acea vreme, un puternic centru elenist al lumii orientale.

19. Martin Sicker, *Between Rome and Jerusalem: 300 Years of Roman-Judaean Relations*, Greenwood Publishing Group, Westport, 2001, p. 76.
20. Numele de *Kypros*, desemnând, desigur, şi cunoscuta insulă din estul Mării Mediterane, era folosit şi pentru desemnarea Afroditei şi, în sens metaforic, ca apelativ pentru o fată frumoasă. De aici, probabil, şi transformarea numelui oriental original al mamei lui Irod (N. Kokkinos, *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, p. 39).

Cu siguranţă, amestecul de culturi care i-a marcat copilăria şi adolescenţa a avut un rol deosebit în conturarea personalităţii lui Irod. După părinţii săi, el avea o dublă identitate, idumee şi nabateeană, din punct de vedere religios aparţinea spaţiului iudaic, în vreme ce cultura pe care şi-o formase în urma educaţiei primite purta, în mod evident, o amprentă elenistică. Ulterior, pe măsura implicării sale în politică, Irod avea să dezvolte şi puternice accente de identitate romană, mai ales după ce statutul său juridic s-a schimbat în mod fundamental, el devenind cetăţean roman în vremea lui Cezar (47 î.Hr.)[21]. Se pare că, în vreme ce amestecul identitar romano-elenistic l-a favorizat în cariera sa politică şi militară, originile arabo-edomite îi cauzau regelui un puternic sentiment de inferioritate încă din vremea copilăriei şi, cu mult mai mult, şi după accederea la tron[22]. În acelaşi timp, elementul iudaic al personalităţii sale s-a manifestat în preocupările, chiar dacă nu mereu sincere, de a satisface marile dorinţe ale poporului pe care îl conducea, în această categorie intrând, în primul rând, refacerea şi îmbogăţirea Templului din Ierusalim, dar şi asigurarea de asistenţă juridică şi politică evreilor din Diaspora, care luptau pentru dobândirea de drepturi egale în statul roman[23].

După victoria lui Cezar asupra lui Pompei, în anul 48 î.Hr., şi succesele sale ulterioare în Războaiele Alexandrine (47 î.Hr.), Antipater a fost numit epitrop al Iudeii. Cum am văzut, el şi-a folosit poziţia pentru a le oferi şi fiilor săi, Fasael şi Irod, funcţii importante. Primul, fiind mai mare în vârstă, a primit demnitatea de strateg al Ierusalimului şi al Iudeii, în vreme ce lui Irod i-a fost alocată Galileea. La acea vreme, Irod era foarte tânăr, cu siguranţă nu atât de tânăr pe cât îl credea Josephus Flavius (care îl plasa undeva pe la 15 ani), dar, în orice caz, avea o vârstă mai mică de cei treizeci de ani socotiţi prag al maturităţii în iudaism[24]. De altfel, judecând după modul cum va acţiona în această calitate, dar şi în unele momente din activitatea de rege, Irod a ignorat în bună

21. Richard Fenn, *The Death of Herod: An Essay in the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, 1992, p. 6.
22. Benedikt Otzen, „Judaism”, în *Antiquity: Political Development and Religious Currents from Alexander to Hadrian*, JSOT Press, Sheffield, 1990, p. 73.
23. Aryeh Kasher, *King Herod: A Persecuted Persecutor – A Case Study in Psychohistory and Psychobiography*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2007, pp. 18-20.
24. Joseph Klausner, *Historia shel ha-Bayit ha-Sheni* (*Istoria celui de-al doilea Templu*, în ebraică), vol. IV, Achiasaf Press, Ierusalim, 1951, p. 251.



Regatul lui Irod cel Mare

măsură tradiţiile legale şi religioase ale iudeilor şi s-a orientat, în primul rând, înspre satisfacerea intereselor suzeranilor săi romani[25]. Conflictul cu galileanul Ezechia, despre care am amintit în secţiunile trecute, l-a adus pe Irod înaintea Sanhedrinului, iar această experienţă pare să fi fost una cu adevărat importantă pentru viaţa şi cariera sa. Deşi susţinut de romani şi sigur pe capacitatea sa de a gestiona orice situaţie problematică, Irod s-a văzut pus în faţa unui moment decisiv, în care întregul viitor politic şi chiar şi supravieţuirea îi erau puse în pericol. Odată ajuns înaintea forului suprem al evreilor, tânărul strateg al Galileii a realizat cât de importante erau pentru poporul acesta instituţiile juridico-religioase, cărora nicio căpetenie civilă nu avea cum să li se sustragă. Chiar dacă în cele din urmă Irod a fost achitat graţie intervenţiilor în favoarea sa venite din afara Sanhedrinului, el a dezvoltat un puternic sentiment de ostilitate faţă de forul suprem iudaic şi faţă de cărturarii care-l compuneau. Ulterior, acest sentiment va dobândi valenţe paranoice, începând să vizeze şi straturile inferioare ale intelectualităţii şi aristocraţiei iudaice, pe care Irod le considera vinovate de susţinerea Sanhedrinului şi a membrilor acestuia.

După invazia parţilor şi evenimentele precipitate din Orient, în general, şi din zona Iudeii, în particular, Irod a ajuns la Roma, în anul 40 î.Hr. Liderii romani, în frunte cu Octavianus şi Marc Antoniu, au acceptat să-l recunoască drept rege al Iudeii, demers recunoscut şi de Senat. Forul deliberativ al Romei trebuie să fi avut în vedere cel puţin trei elemente principale în desemnarea lui Irod drept rege. În primul rând, încoronarea venea ca o recunoaştere a loialităţii depline de care idumeul dăduse dovadă de-a lungul timpului. Apoi, Irod avea nevoie de o poziţie politică solidă – iar instituţia monarhiei era cum nu se poate mai potrivită –, întrucât nu ar fi putut nicicând accede la demnitatea de Mare Preot, cea care putea asigura o oarecare influenţă Romei în sânul poporului iudeu. În fine, dată fiind ostilitatea cu care Irod privea Sanhedrinul şi pe membrii acestuia, el se bucura de mare respect în rândul populaţiei non-iudaice din Palestina, astfel încât Roma avea la dispoziţie o masă importantă de partizani[26]. Senatul îl privea pe Irod drept *rex socius et amicus populi Romani* („rege aliat şi prieten al poporului roman), titulatură care, deşi flatantă la prima vedere, semnifica, în fapt, o supunere totală faţă de Cetatea Eternă din punct de vedere

25. Aryeh Kasher, *King Herod: A Persecuted Persecutor – A Case Study in Psychohistory and Psychobiography*, pp. 39-40.
26. *Ibidem*, p. 71.

militar şi politic. Mai însemna, de asemenea, că regele nu putea întreprinde niciun fel de acte majore, pe cele două planuri, fără aprobarea Romei şi că nu-şi putea desemna un succesor. În plus, ca un răspuns imediat la generozitatea Senatului şi a liderilor militari romani, Irod trebuia să se implice neîntârziat în războiul contra parţilor, care invadaseră teritoriul roman. Desigur, era în interesul comun al Romei şi al regelui încoronat al Iudeii ca pericolul part să fie cât mai repede înlăturat[27].

Domnia lui Irod a fost marcată de o atmosferă în general tensionată pe plan politic. Mereu temător cu privire la acţiunile liderilor iudei şi, în prima fază a domniei, ale urmaşilor hasmoneilor, Irod a dezvoltat un sistem de poliţie politică asemănător celor din secolul XX. Nici măcar membrii familiei sale nu au scăpat de atitudinea adesea paranoică a regelui, de-aici rezultând şi celebrul dicton „este mai bine să fii porcul lui Irod decât fiul său", lansat de Octavianus Augustus. Cu toate acestea, atmosfera generală în societatea iudaică nu era percepută ca fiind una de teroare. Într-adevăr, în termenii moderni, pierderea libertăţii de către oamenii de rând este caracteristică regimurilor dictatoriale, însă în lumea antică puţine state se sustrăgeau acestei mentalităţi. Pentru evreii obişnuiţi şi pentru ceilalţi locuitori ai regatului lui Irod, menţinerea păcii şi asigurarea unei prosperităţi economice reale erau mult mai importante decât drepturile politice. Aşa se explică faptul că, în ciuda ostilităţii permanente a elitelor iudaice, Irod şi-a încheiat domnia pe cale naturală, răpus de boală, iar nu de comploturile adversarilor politici[28].

În ultimii ani de viaţă, Irod a fost măcinat de boală, probabil un cancer intestinal, care, în descrierile plastice ale cronicarilor, se manifesta prin secreţii purulente şi chiar prin viermi ieşind din corpul regelui. În ciuda încercărilor repetate de vindecare sau măcar de reducere a durerii, boala a evoluat progresiv, afectându-i puternic şi psihicul. La paranoia deja instalată din tinereţe s-au adăugat remuşcările subconştiente cu privire la victimele domniei sale, toate acestea conducându-l înspre o stare accentuată de delir. A murit în anul 4 î.Hr., conform părerii celei mai răspândite în rândul cercetătorilor (deşi există obiecţii serioase cu privire la această dată). Conform relatărilor evanghelice, Irod a fost cel care a poruncit

27. David M. Jacobson, Nikos Kokkinos (ed.), *Herod and Augustus, Papers held at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005*, Brill, Leiden, p. 58.
28. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, trad. de Patrick O'Brien, Mentor-Omega Books, 1962, pp. 70-71.

uciderea pruncilor (Mt. 2:13-18), măsură care, dacă ne gândim la caracterul său şi la nebunia care-l cuprinsese, nu pare deloc surprinzătoare. Regele a fost înmormântat cu mare fast, în stilul lumii greco-romane şi în totală discrepanţă cu obiceiurile prescrise de Tora. Funeraliile sale au adus aminte de ceremonia grandioasă ce a însoţit înmormântarea lui Alexandru cel Mare, chiar dacă, desigur, proporţiile au fost mai reduse. Monumentul de la Herodium, în care a fost înmormântat Irod, este şi el un exemplu al megalomaniei regelui, făcând notă discordantă în tradiţia iudaică, întrucât mormintele şi pietrele funerare elaborate erau o excepţie în lumea evreiască[29].

În afara acţiunilor politice şi militare, în majoritatea cazurilor controversate, Irod a rămas în istorie prin programul său masiv de construcţii. Peste tot în regatul său el a construit, reparat şi consolidat clădiri civile şi militare, contribuind chiar şi la proiecte din lumea romană de dincolo de graniţele teritoriului său. Printre scopurile sale principale s-a numărat consolidarea fortăreţelor, pe care de multe ori le redenumea astfel încât să aducă aminte de personalităţi ale istoriei evreieşti sau greco-romane. Pe lista fortificaţiilor consolidate sau reconstruite de Irod se află Alexandrium, Docus, Tauros, Threx (ulterior numită Kypros, după numele mamei sale) şi Hyrcania. Desigur, această listă se completează cu Herodium, locul care avea să-i servească regelui drept necropolă, şi cu cea mai spectaculoasă fortăreaţă irodiană, Masada. Aflată la aproape 400 de metri deasupra nivelului Mării Moarte, Masada nu era o simplă fortificaţie militară, ci o veritabilă cetate, cu palate, centre administrative, depozite uriaşe şi chiar şi o piscină. Regele o gândise în aşa fel încât să poată depozita acolo hrană pentru peste zece mii de soldaţi, iar poziţia geografică şi zidurile de apărare o făceau aproape inexpugnabilă. De altfel, romanii aveau să ducă o luptă crâncenă pentru cucerirea cetăţii, în anii 70 d.Hr., deşi, la acea vreme, numărul apărătorilor nu depăşea o mie de luptători. Alte locuri celebre sunt Macherus, acolo unde Irod Antipa, unul dintre fiii lui Irod cel Mare, a ordonat decapitarea Sfântului Ioan Botezătorul, sau Livia, fosta Betharamptha, denumită astfel în onoarea soţiei lui Augustus. Irod a remodelat şi câteva oraşe, schimbându-le înfăţişarea după stilul greco-roman. Această remodelare consta în trasarea unui sistem de străzi drepte, cu intersecţii în unghi drept, precum şi în construirea de edificii specifice lumii elenistice şi romane.

29. Aryeh Kasher, *King Herod: A Persecuted Persecutor – A Case Study in Psychohistory and Psychobiography*, p. 408.

În această categorie intrau clădirile şi spaţiile dedicate sportului, relaxării şi divertismentului, precum şi unele temple păgâne, pentru populaţia non-evreiască din teritoriul controlat de Irod[30].

Pentru comunitatea iudaică, cel mai important proiect de construcţie irodian a fost, fără doar şi poate, Templul din Ierusalim. Despre reconstruirea acestuia se va vorbi mai pe larg în secţiunea dedicată vieţii religioase din vremea lui Iisus, însă trebuie menţionat faptul că programul edilitar al regelui, în Ierusalim, nu a inclus numai Templul, ci multe alte aspecte ale vieţii publice. Prima construcţie ridicată de Irod în Ierusalim şi printre primele din întreg regatul pare să fi fost fortăreaţa Antonia. Construită pe locul unui fort mai vechi, ridicat în vremea lui Ioan Hircan I, fortăreaţa a fost denumită astfel în cinstea lui Marc Antoniu. Ea constituia principalul element de siguranţă al Ierusalimului şi, implicit, al regelui care rezida în cetate. Din păcate, în afara mărturiilor literare ale lui Josephus Flavius, nu avem dovezi arheologice consistente care să ne permită reconstituirea fortăreţei. Dimensiunile construcţiei ar fi variat, în opinia cercetătorilor, între 150 x 90 metri şi 120 x 45 metri[31]. Într-o zonă cunoscută astăzi drept Citadela, lângă Poarta Jaffa a oraşului vechi, Irod a construit un complex original, alcătuit din trei turnuri supraetajate, care par să fi fost încorporate în sistemul de fortificaţii al palatului regal. Nici din aceste structuri nu s-a păstrat foarte mult, singurele descrieri elaborate fiind tot cele ale lui Josephus Flavius. Cele trei turnuri îndeplineau trei funcţii principale. Mai întâi de toate, ele funcţionau ca bastioane sau turnuri de veghe, lucru reliefat de însăşi înălţimea lor şi de integrarea în sistemul de fortificaţii. În al doilea rând, turnurile conţineau anumite camere destinate regelui şi anturajului său, pentru ca, în fine, cea de-a treia funcţie, caracteristică tuturor construcţiilor irodiene, să constea în caracterul lor de monumente publice, menite să dezvăluie măreţia şi ambiţia celui care le comandase construcţia, precum şi ale personalităţilor ale căror nume le purtau[32]. Cât despre palatul regal, acesta era o structură fortificată, la sud de Poarta Jaffa de astăzi, care se extindea pe axa nord-sud, de-a lungul zidului vestic al cetăţii. Înconjurat de ziduri înalte şi de turnuri de apărare, protejat în plus de cele trei turnuri supraetajate

30. Jerry Knoblet, *Herod the Great*, University Press of America, Lanham, 2005, pp. 99-101.
31. P. Benoit, „L'Antonia d'Hérode le Grand et le Forum Oriental D'Aelia Capitolina", în *Harvard Theological Review* 64 (1971), pp. 135-167.
32. Ehud Netzer, *Architecture of Herod, the Great Builder*, Baker Academic, 2008, pp. 126-128.

deja amintite[33], palatul lui Irod era şi el încadrat în sistemul general de fortificaţii al oraşului. Clădirea avea multe camere şi săli de mărimi şi forme variabile, la fel ca şi curţile, a căror formă circulară i-a atras atenţia în mod particular lui Josephus Flavius. Acestea erau legate între ele de un sistem de coridoare şi aveau încorporate piscine şi canale, asemenea aranjamentelor de la Ierihon şi Herodium[34].

Programul grandios de construcţii al regelui Irod i-a asigurat un loc aparte în istoria poporului evreu, în ciuda numeroaselor controverse din jurul activităţii sale politice şi militare. Moartea regelui a atras după sine schimbări importante în configuraţia politică a zonei, romanii dobândind un control din ce în ce mai mare şi mai direct asupra regiunii.

2.4. De la Irod la căderea Ierusalimului

După moartea lui Irod, ţara condusă de el a fost cuprinsă de o stare de nesiguranţă în legătură cu viitorul ei politic şi administrativ. În ciuda multelor controverse care înconjoară domnia regelui de origine idumee, acesta avusese marele merit de a ţine sub control segmentele turbulente ale vieţii sociale şi de a reduce la minimum riscul ca tensiunile existente să degenereze. Conflictele dinastice îl obligaseră însă pe Irod să facă mai multe modificări în testamentul său, prin care, în conformitate cu facilităţile oferite de către Augustus, îşi putea lăsa moştenire regatul. Pe lângă succesorii iniţiali, Alexandru şi Aristobul, regele i-a introdus şi pe Antipater şi Irod Filip, acesta din urmă fiind un fiu de-al său din căsătoria cu Mariamna. Către finalul anului 5 î.Hr., Irod i-a eliminat pe toţi ceilalţi şi l-a desemnat drept unic moştenitor pe Irod Antipa, regele cu acest nume menţionat şi în Evanghelii, care a ordonat uciderea Sfântului Ioan Botezătorul. Pe patul de moarte însă, Irod cel Mare a făcut noi modificări în testament, desemnându-l pe Antipa drept tetrarh al Galileii şi Pereei, pe Arhelau, rege în Iudeea, Idumeea şi Samaria, iar pe Filip (un fiu din căsătoria cu o anume Cleopatra), drept tetrahul Gaulanitis, Trachonitis, Batanea şi Paneas. Această ultimă structură a puterii a fost făcută publică şi comunicată şi armatei, dar Arhelau, deşi singurul căruia i se rezervase titlul de rege, a ezitat să-şi preia propriu-zis funcţia până la confirmarea de către

33. Watson E. Mills (ed.), *Mercer Dictionary of the Bible*, Mercer University Press, 1990, p. 377.
34. Ehud Netzer, *Architecture of Herod, the Great Builder*, pp. 130-131.

Augustus. Această confirmare nu a venit însă aşa cum s-ar fi aşteptat, probabil, regele Arhelau, ci autorităţile romane au cerut o serie întreagă de consultări pentru a elucida pe deplin intenţiile reale ale lui Irod, greu de înţeles, în viziunea imperială, din testamentul modificat de atâtea ori al liderului evreu.

După ce toate părţile şi-au prezentat pledoariile la Roma şi au fost audiaţi chiar şi reprezentanţii oraşelor greceşti din fostul regat al lui Irod cel Mare[35], împăratul Octavianus Augustus a fost pus în situaţia de a opera o nouă împărţire a teritoriului. Arhelau a fost deposedat de titlul de rege, care i-a fost promis însă pentru viitor, primind, ca etnarh, stăpânirea asupra Iudeii, Samariei, Idumeii, alături de cetăţile Cezareea, Sebasta şi Iope. Antipa şi Filip şi-au păstrat teritoriile primite prin testamentul tatălui lor[36], dar oraşele majoritar greceşti Gaza, Gadara şi Hippos au fost integrate în provincia romană Siria. Din păcate pentru Arhelau, domnia sa nu a fost bine receptată de către populaţie, etnarhul de la Ierusalim confruntându-se cu probleme mult mai mari decât oricare dintre fraţii săi. Tradiţia iudaică îi păstrează lui Arhelau amintirea unui conducător totalitar, în vremea căruia Marii Preoţi era numiţi şi destituiţi arbitrar. Nemulţumirea populară a condus la un protest comun al iudeilor şi samaritenilor împotriva lui Arhelau, care a fost chemat la Roma, în anul 6 d.Hr., pentru a da explicaţii cu privire la acuzaţiile ce i se aduceau. Rezultatul acestui protest a fost depunerea etnarhului şi exilarea lui în Galia, urmate de integrarea teritoriului său în sistemul administrativ roman, ca provincie imperială[37].

Ceilalţi conducători evrei care i-au succedat lui Irod au avut o existenţă mai lungă şi mai puţin tulbure. Filip, în particular, a rămas în istorie drept un lider politic paşnic, al cărui regim amintea de vechiul sistem patriarhal. El a stăpânit un teritoriu locuit în majoritate de populaţii non-evreieşti, care, în anul 33 d.Hr., odată cu moartea lui Filip, a fost anexat provinciei Siria. Irod Antipa, conducător al Galileii şi Pereei, a beneficiat de o economie bogată, în special datorită dezvoltării pe care o cunoscuse Galileea în vremea lui Irod cel Mare. A continuat proiectele urbanistice ale tatălui său şi a consolidat construcţiile acestuia. Irod Antipa a avut, din câte se pare, şi o trecere deosebită la curtea împăratului Tiberiu,

35. Harold W. Hoehner, *Herod Antipas: A Contemporary of Jesus Christ*, Zondervan, 1983, pp. 18-39.
36. M. Avi-Yonah, *The Holy Land*, pp. 102-104.
37. Menahem Stern (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980, pp. 364-365.

astfel încât, în unele perioade ale stăpânirii sale, pentru evrei a părut posibilă restaurarea monarhiei. Acest lucru însă nu s-a petrecut, ba mai mult, titlul de rege a fost obţinut de cumnatul lui Irod Antipa, Agrippa, în 37 d.Hr., el primind de la împăratul Tiberiu şi teritoriul stăpânit anterior de Filip. Irod Antipa a sfârşit prin a fi depus şi exilat tot în Galia, la Lugdunum, după ce a fost acuzat că ar fi complotat împotriva suveranului de la Roma[38].

În tradiţia rabinică, precum şi în scrierile lui Josephus Flavius, domnia lui Agrippa I este consemnată drept o perioadă bună a monarhiei iudaice. Respectul regelui faţă de valorile religioase ale poporului său, precum şi faptul că adera la doctrina partidei fariseice i-au atras simpatia populară, dar i-au asigurat şi un portret favorabil în istorie. Raporturile cu aristocraţia par să fi fost destul de tensionate, lucru care nu ar trebui să mire, dată fiind apropierea de farisei. Relevante pentru această stare de lucruri sunt nominalizările pentru poziţia de Mare Preot făcute de Agrippa, în virtutea prerogativelor sale regale. Bineînţeles, el a avut o atitudine ostilă faţă de creştinismul care lua naştere în spaţiul palestinian. Din punct de vedere administrativ, regele a investit în proiecte urbanistice şi în diverse lucrări publice, a redus anumite taxe locale şi, în general, a reuşit să împace îndatoririle faţă de propria naţiune cu responsabilitatea formală şi materială faţă de Roma. Din păcate pentru evrei, regele Agrippa a murit în 44 d.Hr., lăsând deschisă, din nou, problema succesiunii la tron[39]. Deşi intenţia împăratului Claudiu a fost să-i permită fiului de numai şaisprezece ani al defunctului rege să preia tronul, consilierii săi s-au opus vehement, astfel încât teritoriul regatului a devenit provincie romană, cuprinzând Iudeea, Samaria, Idumeea, Galieea şi Pereea. Nominalizările pentru funcţia de Mare Preot au rămas, pentru o vreme, prerogative ale dinastiei irodiene, reprezentată acum de regele Irod al Chalcisului[40].

Teritoriile palestiniene locuite de evrei s-au aflat sub administrarea unor procuratori numiţi de autorităţile romane. Nu toţi proveneau însă din afara lumii iudaice. Tiberius Iulius Alexander (45-48 d.Hr.), de pildă, era un evreu renegat, dintr-o familie bogată

38. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, p. 132.
39. D.R. Schwartz, „Caesarea and its Isactium: Epigraphy, Numismatics and Herodian Chronology", în *Studies in the Jewish Background of Christianity*, WUNT 60, 1992, pp. 174-176.
40. R.D. Sullivan, „The Dynasty of Judaea in the First Century", în H. Tamporini, W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.8, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1977, p. 310.

din Alexandria, care avea conexiuni cu familia irodiană și care se integrase foarte bine în sistemul imperial roman. În ciuda faptului că, în mod natural, populația locală nu avea niciun fel de simpatie pentru acest procurator, Iulius Alexander pare să fi fost ultimul administrator roman care a menținut o situație relativ calmă în zonă. Începând cu guvernoratul lui Ventidius Cumanus (48-52 d.Hr.), tulburările din Ierusalim au atins cote alarmante, în parte din cauza atitudinii soldaților romani, în parte din cauza atacurilor de tip terorist ale rebelilor. În paralel, iudeii și galileenii aveau conflicte serioase cu samarinenii, iar escaladarea acestora a făcut imposibilă găsirea unei soluții pe plan local. S-a apelat la guvernatorul Siriei, Ummidius Quadratus, care a reușit o detensionare temporară a situației, trimițând cazul spre soluționare împăratului Claudiu. Acesta a hotărât numirea ca procurator al Iudeii a lui Antonius Felix (52-60 d.Hr.), care s-a confruntat și el cu un val de violențe provocate, în mare măsură, de *sicarii*, grupare care câștiga din ce în ce mai mult susținerea maselor. Următorii procuratori, Porcius Festus (60-62 d.Hr.) și Albinus (62-64 d.Hr.), nu au putut nici ei să înlăture starea generală de teroare și haos care domnea în regiune, astfel că, la venirea lui Gestius Florus (64-66 d.Hr.), situația era deja disperată. Fiul lui Irod Agrippa I, Agrippa al II-lea, care, în ciuda titulaturii regale, nu exercita o influență reală asupra propriului popor, a încercat, în zadar, să calmeze lucrurile[41].

Cu toate acestea, în luna mai a anului 66 d.Hr., situația din Ierusalim nu era încă scăpată de sub controlul grupărilor și indivizilor care urmăreau menținerea păcii, deși revolta împotriva Romei și a susținătorilor administrației imperiale deja se declanșase, avându-i în centru pe zeloți și pe sicari. Trupele trimise de regele Agrippa al II-lea nu au putut face față rebelilor, iar vestea despre victoria acestora a provocat conflicte interetnice în întreaga lume locuită de evrei, din Siria până în Alexandria. Legatul sirian Cestius Gallus nu a intervenit în Iudeea decât târziu, în toamna anului 66 d.Hr., după ce a lichidat un focar mai mic de revoltă în Galileea. Armata romană a ezitat să atace Ierusalimul și, în cele din urmă, s-a retras din zonă, cu toate că populația locală părea favorabilă restaurării stăpânirii romane și chiar și rebelii se arătaseră dispuși să negocieze. Deși rebelii și-au ales un soi de consiliu de conducere, la cârma căruia se afla Iosif ben Gorion, insurgenții nu aveau niciun plan strategic de continuare a luptei și de extindere a acesteia în întregul teritoriu palestinian. Această lipsă era cu atât mai gravă

41. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, pp. 145-148.

cu cât, spre deosebire de Ierusalim, în restul regiunilor populaţia nu era în totalitate favorabilă revoltei, iar în altele era de-a dreptul pro-romană. În iarna dintre anii 66 şi 67 d.Hr., rebelii au pregătit rezistenţa faţă de preconizatul contraatac roman, a cărui coordonare îi fusese încredinţată lui Titus Flavius Vespasianus. Acesta a reuşit, cu ajutorul a trei legiuni din Siria şi Egipt şi al unor trupe auxiliare şi contingente aliate, să elimine focarele din Galileea, cucerind Tiberiada şi restul localităţilor în care insurgenţii îşi stabiliseră centre de comandă. Vespasian a continuat, în anul 68 d.Hr., cu cucerirea unor zone extinse din Pereea, Idumeea, Iudeea de Vest şi împrejurimile Ierihonului, fără a asalta însă Ierusalimul. Moartea lui Nero, produsă în luna iunie a acelui an, a întârziat operaţiunile, pe care generalul roman le-a reluat în vara anului următor. Proclamat împărat în iulie 69 d.Hr., Vespasian a lăsat conducerea luptei pe mâna fiului său, Titus, într-o vreme în care rebelii nu mai controlau, în afara Ierusalimului, decât fortăreţele de la Herodium, Masada şi Maherus. Titus a atacat Ierusalimul în vara anului 70 d.Hr., reuşind să spargă apărarea alcătuită de insurgenţi. Distrugerea Templului a avut loc în luna august, dar modul în care ea s-a produs nu este pe deplin clarificat. Josephus Flavius afirmă că focul care a cuprins edificiul a fost unul întâmplător[42], dar opinia cea mai răspândită în rândurile cercetătorilor este aceea că romanii au procedat la distrugerea efectivă a Sfintei Sfintelor, în urma unui consiliu de război ţinut de liderii armatei imperiale în ziua de 9 Ab a acelui an. După căderea Templului, efectivele rebelilor au fost cuprinse de dezordine şi haos, iar armistiţiul cerut de liderii revoltei a fost refuzat de armata romană, care a continuat masacrul şi distrugerile în cetate. Fortăreţele Herodium şi Maherus au fost şi ele cucerite, undeva între anii 71 şi 72 d.Hr., astfel că singurul focar de rebeliune rămas era Masada[43].

Sub conducerea lui Eleazar ben Yair, sicarii grupaţi la Masada au rezistat eroic asediului roman, condus de către noul legat, Flavius Silva Nonius Bassus[44]. Atunci când rezistenţa nu a mai părut posibilă, pe fondul atacurilor tot mai susţinute ale romanilor şi al discrepanţei uriaşe dintre numărul luptătorilor din cele două tabere, apărătorii cetăţii Masada au decis că este de preferat să-şi curme vieţile decât să cadă pradă armatei imperiale. Astfel, în aprilie

42. Josephus Flavius, *Războiul iudeilor împotriva romanilor*, VI. 236-243.
43. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, pp. 161-165.
44. E.M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, ed. a II-a, Brill, Leiden, 1981, pp. 546-547.

73 d.Hr., Eleazar ben Yair şi oamenii săi au oferit unul dintre cele mai cutremurătoare exemple de sinucidere religioasă colectivă din istorie[45]. Tradiţia evreiască susţine însă că rebelii s-au ucis între ei, prin tragere la sorţi, ultimul rămas fiind singurul care a comis suicid, practică respinsă vehement de religia iudaică. După cucerirea Masadei, insurecţia a luat sfârşit, iar situaţia Iudeii s-a schimbat radical, regiunea devenind proprietate privată a împăratului guvernată de legaţi de rang pretorian, al căror regim era păzit de Legiunea a X-a Fretensis, rămasă în apropierea Ierusalimului[46].

2.5. Ultima rebeliune naţionalistă: mişcarea lui Bar Kokhba

În cel de-al patrulea deceniu al secolului al II-lea d.Hr., Palestina a fost martora ultimei mari revolte evreieşti împotriva stăpânirii romane. În tradiţie şi istoriografie, evenimentul, ale cărui detalii sunt în continuare învăluite în mister, a rămas cunoscut drept „Revolta lui Bar Kokhba", după numele liderului său. Multe chestiuni esenţiale au rămas neelucidate, iar cercetătorii sunt obligaţi să se bazeze pe surse ale căror credibilitate şi autenticitate sunt discutabile. Puţinele descoperiri arheologice ulterioare anului 1952 aruncă o relativă lumină asupra celor petrecute în Iudeea în acele vremuri, însă nu pot contura un tablou coerent al revoltei de trei ani a evreilor împotriva Romei. Putem identifica cel puţin patru cauze principale care au condus la izbucnirea răscoalei. Mai întâi, este vorba despre schimbările administrative semnificative care au avut loc în Iudeea după războiul din anii 66-70 d.Hr. şi care au nemulţumit profund populaţia locală. În al doilea rând, este foarte posibil ca ţăranii să nu se fi putut adapta la sistemul agricol promovat de romani, care diferea în mod fundamental de sistemul iudaic tradiţional, bazat pe proprietatea privată asupra pământului. Celelalte două cauze sunt strâns legate de politica împăratului Traian şi se referă, pe de o parte, la entuziasmul naţionalist generat de revoltele evreieşti din Egipt, Cirenaica şi Libia (115-117 d.Hr.), iar pe de altă parte, la agresiunile suveranului roman împotriva

45. S.J.D. Cohen, „Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus", în *Journal of Jewish Studies*, 33, 1982, pp. 386-393.
46. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, p. 167.

evreilor mesopotamieni (așa-numitul „Război al lui Quietus” sau „Războiul Kitos”)[47].

Istoricul Dio Cassius descrie pregătirile evreilor pentru revoltă, menționând faptul că aceștia și-au confecționat propriile arme și au ocupat poziții cât mai favorabile în teren, întrebuințând, pentru întărirea acestora, ziduri și tunele subterane[48]. Cercetările arheologice nu confirmă existența unor arme artizanale ale evreilor, întrucât arsenalul descoperit în centrele controlate de insurgenți conține, în proporție covârșitoare, arme identice cu cele folosite de romani. Altfel stau lucrurile în cazul fortificațiilor și tunelurilor, a căror existență este atestată arheologic, în special în zona de câmpie[49]. Cetatea Betar a servit drept centru de comandă al răscoalei, grație apropierii sale de Ierusalim și numeroaselor surse de apă din împrejurimi. Cercetările arheologice în zonă au fost însă mult îngreunate de distrugerile provocate sitului, în secolul al XIX-lea și la începutul secolului XX, de săpăturile neautorizate, astfel încât nu s-a putut stabili dacă zidurile de apărare și celelalte fortificații au fost ridicate încă de la începutul revoltei sau numai pe parcursul ostilităților[50].

Conducătorul răscoalei și liderul regimului anti-roman de trei ani s-a numit, cu siguranță, Simeon ben Kosiba, iar titulatura sub care el a condus Iudeea a fost cea de *Nasi Yisrael*[51]. Supranumele de Bar Kokhba („fiul stelei”) i-a fost acordat de către susținători, ca urmare a unei interpretări rabinice care-l identifica cu „steaua care răsare din Iacov”, din cartea Numerilor (Num. 24:17). Rabbi Akiva, principalul susținător al lui Ben Kosiba și cel care a lansat interpretarea mesianică, a intrat, din acest motiv, în conflict cu alți învățați evrei, literatura rabinică menționându-l ca exponent al taberei adverse pe Yohanan ben Torta[52]. Cele mai importante

47. Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume Four: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge University Press, 2008, p. 106.
48. Dio Cassius, *Historia Romana*, 69, 12, în *Dio's Roman History*, vol. VIII, trad. Earnest Cary, William Heinemann & G.P. Putnam's Sons, Londra--New York, 1925.
49. M. Gichon, M. Vitale, „Arrow-heads from Horvat 'Eqed”, *Israel Exploration Journal*, 41 (1991), pp. 242-257.
50. A. Kloner, „Undergorund Hiding Complexes from the Bar Kokhba War in the Judean Shephelah”, *Biblical Archaeologist*, 46 (1983), pp. 210-212.
51. Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume Four: The Late Roman-Rabbinic Period*, p. 109.
52. P. Schäfer, „Rabbi Aqiva, and Bar Kokhba”, în W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, vol. II, Scholars Press, Missoula, 1980, pp. 113-130.

documente pentru studiul regimului lui Simeon ben Kosiba sunt şaptesprezece scrisori descoperite în pustiul Iudeii şi care provin din centrul de comandă al liderului evreu. Acestea oferă informaţii preţioase privitoare la personalitatea lui Ben Kosiba şi la deciziile luate de el în cursul luptelor cu romanii, dar şi în administrarea teritoriului pe care îl controla. Pe lângă sursele literare, descoperirile numismatice vin şi ele să întărească ideea unei administraţii reale pe care Simeon ben Kosiba o va fi exercitat asupra unei porţiuni a teritoriului palestinian. Majoritatea monedelor sunt inscripţionate cu numele liderului revoltei, dar unele dintre ele îl menţionează şi pe un anume Eleazar Preotul, personaj ce nu a putut fi identificat cu certitudine. Prezenţa sa pe monede indică însă cu siguranţă faptul că în rândurile căpeteniilor insurgenţilor se găseau şi preoţi, ceea ce ar putea sugera că unul dintre punctele planului de acţiune al rebelilor viza cucerirea Ierusalimului şi restaurarea cultului de la Templu[53].

Revolta a început, cel mai probabil, în vara anului 132 d.Hr., iar Bar Kokhba pare să fi devenit destul de repede administrator al unui teritoriu destul de întins, care nu includea, aproape sigur, cetatea Ierusalimului. De altfel, cei mai mulţi cercetători sunt de părere că nicicând în timpul celor trei ani de revoltă insurgenţii nu au controlat Oraşul Sfânt, iar monedele emise de Simeon ben Kosiba, pe care era inscripţionată imaginea Templului, nu aveau decât rolul de a-i motiva pe rebeli în luptele contra romanilor[54]. Nu se poate stabili, din relatările lui Dio Cassius şi din descoperirile arheologice, care a fost anvergura reacţiei romane la mişcarea condusă de Bar Kokhba. Se pare însă că împăratul Hadrian şi-a trimis cei mai buni generali, la cârma unei armate de cel puţin şase legiuni, pentru a lichida revolta evreilor. Cu toate acestea, nu avem informaţii detaliate despre ciocnirile dintre forţele imperiale şi insurgenţi şi doar distrugerile teribile provocate aşezărilor evreieşti din Iudeea, scoase la iveală de arheologi, ne ajută să conturăm tabloul reprimării violente a revoltei de către Roma. Războiul dintre rebeli şi armata comandată de generalii Severus şi Rufus s-a încheiat odată cu capitularea Betarului, centrul administrativ al lui Bar Kokhba, în toamna anului 135 d.Hr., lăsând în urmă, conform lui Dio Cassius, 985 de sate distruse în Iudeea[55].

53. L. Mildenberg, „The Eleazar Coins of the Bar Kokhba Rebellion", *Historia Judaica*, 11 (1949), pp. 77-108.
54. L. Mildenberg, „Bar-Kokhba Coins and Documents", *Harvard Studies in Classical Philology*, 84 (1980), pp. 320-325.
55. Dio Cassius, *Historia Romana*, 69, 14.

Revolta condusă de Simeon ben Kosiba a fost ultima încercare a evreilor de a redobândi independenţa naţională. La câteva decenii de la aceste evenimente, titlul de *nasi* a devenit unul strict religios, lucru ce demonstrează schimbarea fundamentală de perspectivă în mentalitatea colectivă evreiască, şi anume mutarea accentului de pe identitatea politică pe cea religioasă[56].

56. Steven T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume Four: The Late Roman-Rabbinic Period*, p. 127.

Capitolul 3

Cadrul geografic

Eretz Yisrael, pământul lui Israel, cunoscut sub multe alte nume, printre care *Canaan* sau *Palestina*, era o țară relativ mică, cu o suprafață care, incluzând chiar și regiunea Transiordaniei, nu ar fi putut depăși cu mult douăzeci și cinci de mii de kilometri pătrați. Așadar, distanțele între regiuni și așezări omenești erau, în vremea lui Iisus Hristos, ca și în Israelul de astăzi, foarte reduse, în comparație cu cele din vastul Imperiu Roman. În mod obișnuit, Palestina putea fi străbătută de la nord la sud, adică de la Dan la Beer Sheba, în circa o săptămână. Erau necesare numai două zile pentru ca cineva să ajungă din Nazaret la Ierusalim și o zi pentru un drum din Cetatea Sfântă la Ierihon. În aceste condiții, nu este de mirare că evreii erau un popor foarte dinamic, Biblia consemnând deplasări neîncetate între localitățile din Eretz Yisrael. De asemenea, grație distanțelor reduse și mobilității populației, comerțul regional putea să se desfășoare într-un ritm constant. Aspectul general al ținuturilor palestiniene nu s-a schimbat aproape deloc în cele două mii de ani care ne despart de vremea lui Iisus Hristos. Câmpia de coastă, dealurile și pustiurile, Iordanul, Marea Galileii și Marea Moartă sunt neschimbate, singurele modificări fiind sesizabile la nivelul vegetației, influențată, firește, de urbanizarea și industrializarea Israelului modern.

Clima Palestinei era și în urmă cu douăzeci de secole una tipic mediteraneană, cu unele caracteristici subtropicale, acestea devenind din ce în ce mai evidente pe măsura apropierii de mare. Această climă făcea ca în regiune să existe puternice contraste între valurile de căldură și cele de frig, între ploaie și vânt, rouă și promoroacă. De regulă, anul era împărțit în două anotimpuri foarte bine conturate. Vara era foarte lungă, în vreme ce iarna se întindea pe o perioadă obișnuită, chiar și pentru zonele temperate. Luna martie reprezenta momentul în care, inclusiv în zonele cele mai uscate, solul era acoperit, pentru câteva săptămâni, de un covor de vegetație, din care răsăreau lalele și gladiole sălbatice, brândușe și

anemone. Din martie, vremea începea să se încălzească treptat, ajungând, în lunile de vară, la un stadiu uneori canicular. Temperatura medie a anului, în Eretz Yisrael, era, şi în vremea lui Iisus, de circa 22 de grade Celsius, dar această informaţie nu poate să surprindă variaţiile destul de semnificative între temperatura zilei şi cea din timpul nopţii sau între temperaturile înregistrate în ani diferiţi. Trebuie remarcat faptul că, în cursul nopţii, atmosfera devenea atât de rece, încât Legea însăşi interzicea creditorului să-şi lase debitorii fără haina care le servea drept acoperământ. În plus, pe lângă diferenţele în timp, în Palestina existau diferenţe importante de temperatură şi între localităţi. Astfel, în cursul iernii, Ierusalimul putea fi biciuit de viscol, în vreme ce, la Ierihon, cei care îşi permiteau se puteau plimba nestingheriţi în robe de in[1].

Vânturile erau şi ele prezente în regiune, unele fiind destul de puternice şi având o influenţă reală asupra vieţii omeneşti din Palestina. Vânturile din vest şi sud-vest erau, în general, foarte bine primite, întrucât aduceau nori binefăcători în zilele de toamnă şi temperau adesea căldura sufocantă a verii. Existau însă şi vânturi foarte dăunătoare, precum *qadim*, cel care sufla iarna şi cobora sensibil temperaturile, sau *khamsin*, vântul aspru al deşertului, care pârjolea pământul. Ploile nu erau nici ele îndeajuns de abundente pentru locuitorii Palestinei. Într-adevăr, spre deosebire de alte regiuni ale Mediteranei, situaţia din Galileea, de pildă, era mult mai bună în ceea ce priveşte precipitaţiile. În alte zone din Eretz Yisrael însă, precum depresiunea Mării Moarte, situaţia este complet diferită, întrucât aici nu numai că nu plouă aproape niciodată, dar fenomenul evaporării contribuie la creşterea salinităţii apei. Climatul şi lipsa precipitaţiilor generau probleme serioase în ceea ce priveşte disponibilitatea apei potabile în comunităţile evreieşti. Astfel se explică eforturile, evidenţiate în Biblie, de identificare, exploatare şi conservare a puţurilor şi fântânilor[2].

Din punct de vedere convenţional, deşi împărţirea nu corespunde întocmai nici unor criterii istorice, geografice sau politice, spaţiul Palestinei poate fi împărţit în mai multe secţiuni. Mai întâi, de la nord la sud se găsesc regiunile Galileea, Samaria şi Iudeea, această diviziune fiind una tradiţională în geografia biblică. Lor li se pot adăuga regiunea de coastă mediteraneană, aparţinând, istoric, spaţiului filistin, dar care a jucat un rol activ în istoria evreilor,

1. A.C. Myers (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1987, p. 792.
2. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 12 sq.

precum și teritoriul de la est de Iordan, numit și Transiordania, alcătuit din mai multe regiuni, toate având legătură cu comunitatea evreiască ori cu activitatea publică a lui Iisus.

3.1. Iudeea

Probabil cea mai importantă regiune din Eretz Yisrael, Iudeea și-a primit numele, după întoarcerea din Exil, ca urmare a faptului că majoritatea israeliților care s-au înapoiat în fostul regat al lui Iuda proveneau din această seminție. În consecință, ei și-au luat numele de iudei, iar teritoriul pe care s-au așezat a primit numele de Iudeea. Acest toponim apare în scrierile macabeice, atunci când se vorbește despre capturarea regiunii de către greci din mâinile perșilor. În epoca romană, datorită multiplelor permutări administrativ-teritoriale întreprinse de autoritățile Republicii târzii și ale Imperiului, denumirea de Iudeea a început să desemneze întregul teritoriu ocupat de poporul evreu, însă în mod tradițional și convențional ea se aplică numai regiunii sudice a Palestinei, care mai cuprinde, în centru, Samaria, iar în nord, Galileea. Centrul provinciei Iudeea era, bineînțeles, orașul Ierusalim, capitala națiunii evreiești și sediul celei mai importante instituții a religiei iudaice, Templul lui Iahve.

Din punct de vedere strict geografic, hotarele Iudeii nu au fost niciodată aceleași în diferitele perioade istorice ale existenței poporului evreu. Cu toate acestea, se poate afirma cu certitudine că provincia includea teritoriile pe care se așezaseră, după Exod, semințiile lui Iuda, Dan, Veniamin și Simeon. Granița sudică a Iudeii și, de altfel, a ceea ce în mod tradițional poartă numele de Palestina era reprezentată de pustiul Beersheba. În vest, limita convențională pare a fi Marea Mediterană, însă trebuie precizat că zona de coastă nu s-a aflat decât în puține rânduri sub controlul efectiv al vreunei autorități politico-militare evreiești, fiind alcătuită, cel puțin în epoca elenistică și în cea romană, din orașe cu o largă autonomie, puternic elenizate și în care populația de origine evreiască nu reprezenta decât o fracțiune. În est, Iudeea era mărginită de Marea Moartă, însă hotarul nordic, cel care o separă de Samaria nu poate fi stabilit cu ușurință, întrucât nu pare a exista niciun reper natural care să servească în acest sens[3]. În general, se acceptă trei variante pentru stabilirea frontierei iudeo-samaritene. Prima dintre acestea

3. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 1242.

este la sud de Bethel, o linie imaginară ce trece prin Aialon și Mishmash; cea de-a doua, la nord de Bethel, încearcă să identifice o zonă de trecere de la platou la vale, care ar putea constitui o graniță naturală, iar cea de-a treia merge și mai la nord, pe Wadi Ishar[4].

Aflată în estul Iudeii, Marea Moartă ocupă cei mai adânci 77 de kilometri ai Văii Iordanului, având o lățime medie de 14,5-16 kilometri. Suprafața apei se află la 427 de metri sub nivelul Mării Mediterane, iar adâncimea maximă atinge 377 de metri. Adâncimea maximă este în colțul nord-estic, sub dealurile Moabului, nu departe de locul în care Iordanul intră în apele mării. De acolo, fundul mării urcă succesiv, până când atinge în capătul sudic o adâncime a apei de doar 2,4-4,2 metri. Însă aceste cifre variază de la un an la altul. În plus, după sezonul ploios, marea este cu 4,5 metri mai adâncă, iar la capătul sudic cu cel puțin 1,6 kilometri mai lungă[5].

În afara râului Iordan, Marea Moartă mai are patru-cinci râuri mai mici drept afluenți. Fiind o mare închisă, unica „ieșire" este reprezentată de procesul natural de evaporare. Evaporarea este accelerată la proporții enorme din cauza căldurii care se menține în cea mai mare parte a anului. Umezeala ce se ridică din ape formează o ceață densă, pe o distanță de mai mulți kilometri. Se formează nori grei, iar furtunile sunt mult prea violente pentru limitele lor înguste, după cum atestă coastele sfâșiate, ele aducând fulgere și potopuri de ploaie. Caracterul dezolant și lipsit de viață al mării este datorat acestei evaporări continue. Toate râurile conțin o anume cantitate de sare și toate lacurile fără ieșire la ocean devin mai mult sau mai puțin sărate. Însă apele ce alimentează Marea Moartă sunt neobișnuit de sărate; ele curg prin soluri sărate și sunt alimentate de izvoare sulfuroase. În apele mării s-au găsit substanțe chimice care nu se găsesc în afluenții săi și care sunt, probabil, introduse de izvoarele fierbinți de pe fundul mării. De-a lungul țărmurilor se află depozite de sulf și surse de gaze naturale și petrol. Straturile înconjurătoare sunt bogate în materie bituminoasă, după cutremure apărând la suprafața apei bucăți mari de bitum. La capătul sud-estic, pe o distanță de 8 kilometri, se întinde o creastă de sare solidificată, înaltă de 91 de metri. În alte părți ale mării există depozite saline adânci și se pare că fundul mării este acoperit cu cristale de sare. Marea Moartă își datorează flotabilitatea tuturor acestor ingrediente solide, precipitate și concentrate, cauzate de evaporarea accelerată. Dacă apa oceanică conține

4. George Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, Ariel Publishing House, Ierusalim, 1974, p. 172.
5. *Ibidem*, p. 320.

între 4 şi 6% corpuri solide în soluţie, Marea Moartă conţine 24-26%, aşadar de patru-cinci ori mai mult. Apa este uleioasă, lăsând după uscare un strat de sare pe corp. Cu toate acestea, ea este strălucitoare şi limpede, astfel încât se poate distinge cu uşurinţă fundul mării. Suprafaţa apei nu este totdeauna liniştită, apele se ridică cu uşurinţă, iar în timpul furtunii valurile sunt puternice. Deşi nici un peşte nu poate rezista în aceste ape, a fost raportată existenţa unor forme inferioare de viaţă, capabile să se adapteze condiţiilor foarte vitrege[6].

3.2. Samaria

În centrul teritoriului palestinian se afla Samaria, o provincie aparte care, în istorie, a oscilat între iudaism şi păgânism, fiind, în vremea lui Iisus, sediul a ceea ce, din punctul de vedere iudaic, era secta sau erezia samariteană. Importanţa istorică, religioasă şi culturală a Ierusalimului nu era dublată însă de o poziţionare geografică foarte favorabilă, Samaria fiind, din acest punct de vedere, mult mai privilegiată. Dacă Oraşul Sfânt al iudeilor se întindea pe un teren sterp şi stingher, cetatea Sichem şi, ulterior, Samaria şi Sebasta se găseau într-o zonă mult mai protejată, în special de către Munţii Ebal şi Garizim[7].

Istoria provinciei Samaria se leagă strâns de cea a cetăţii omonime. După şase ani de domnie la Tirzah, regele Omri al regatului de nord Israel a decis construirea unei noi capitale, pe un deal situat la circa zece kilometri de Sichem. Terenul ales pentru ridicarea acestei cetăţi a fost achiziţionat de suveran de la un anume Şemer (3Reg. 16:24), iar amplasamentul, la o altitudine de circa o sută de metri, asigura o poziţie strategică foarte bună. Încă de la începuturile sale, Samaria a fost un oraş cosmopolit, ocupat de comercianţi străini şi ai cărui locuitori, în special în perioada domniei lui Ahab, s-au îndepărtat semnificativ de învăţăturile religiei iudaice. De altfel, în scrierile profetice, Samaria este adesea portretizată ca un centru al idolatriei (Is. 8:4; 9:9; Ier. 23:13 etc.). În anul 722 î.Hr., cetatea a fost cucerită de Salmaneser al V-lea al Asiriei, iar urmaşul său, Sargon al II-lea, a deportat o mare parte a populaţiei, aducând, în schimb, colonişti din alte părţi ale Imperiului Asirian. Cetatea în sine, ca şi regiunea în ansamblu, a urmat

6. *Ibidem*, pp. 321-322.
7. *Ibidem*, pp. 221 sq.

o dezvoltare istorică, religioasă şi culturală complet diferită de Iudeea, astfel încât, în vremea lui Iisus, locuitorii regiunii sudice a Eretz Yisrael nu ezitau să-şi manifeste dispreţul faţiş pentru samarineni[8].

În vremea lui Iisus, numărul samaritenilor din Palestina – consideraţi atât ca etnie, cât şi ca religie distinctă – era destul de mare, aceştia fiind concentraţi, evident, în zona Samariei. Asemenea iudaismului, şi samaritanismul era măcinat de divergenţe şi controverse între diverse partide şi facţiuni, dar toate menţineau o aversiune faţă de Templul din Ierusalim. În religia samaritenilor, sacralitatea maximă era rezervată Muntelui Garizim, iar pentru afirmarea superiorităţii acestui loc faţă de sanctuarul iudeilor din Ierusalim, samarinenii nu ezitau să apeleze la practici ţinând de ceea ce astăzi am putea numi terorism religios. Nu o dată, ei au încercat să profaneze Templul din Ierusalim cu oase omeneşti sau cu animale necurate, precum şoarecii sau şobolanii, dar au recurs chiar şi la asasinarea unor pelerini galileeni care traversau Samaria în drum spre Ierusalim. Izvorul principal al religiei samaritenilor era Pentateuhul, însă existau unele diferenţe majore între versiunea pe care o foloseau aceştia şi cea acceptată şi întrebuinţată în iudaism. În general, recenzia samariteană insista mult mai mult pe prioritatea şi legitimitatea Muntelui Garizim, ca loc privilegiat de închinare înaintea lui Dumnezeu. Ca şi iudeii însă, samaritenii aşteptau venirea unui Mesia, pe baza profeţiilor din Deut. 18:18, aşteptare ce explică atitudinea lor faţă de ideea că Iisus ar fi putut fi Proorocul eshatologic (In. 4). În ciuda deschiderii relative afişate de Iisus în raporturile cu samaritenii, Iisus Hristos se înscria, şi El, în linia generală a mentalităţii iudaice, potrivit căreia distincţia dintre iudei şi samariteni era atât de evidentă, încât nu putea fi reparată prin simplul dialog. De altfel, Iisus le interzice ucenicilor să intre în cetăţile Samariei pentru a propovădui, alăturându-i, din acest punct de vedere, pe samariteni păgânilor (Mt. 10:5). El însuşi fusese numit samaritean de către adversari, apelativ care, pentru un iudeu, era considerat o mare jignire (In. 8:48). Sub autorităţile romane, samaritenii au împărtăşit soarta iudeilor şi, în ciuda opoziţiei lor faţă de instaurarea dominaţiei militare, administrative şi culturale imperiale, Muntele Garizim a sfârşit prin a deveni altarul lui Jupiter. Totuşi, în ciuda grelelor încercări prin care treceau atât iudeii, cât şi samarinenii, nici în vremea lui Iisus

8. D.R.W. Wood, I.H. Marshall, *New Bible Dictionary*, InterVarsity Press, Leicester-Downers Grove, 1996, p. 1051.

și nici în perioada următoare, până la răscoală lui Bar Kokhba, cărturarii de la Ierusalim nu au putut accepta sacrificarea principiilor religiei iudaice de dragul unei unificări cu samaritenii, pe care, de altfel, nici măcar nu îi socoteau drept parte a poporului evreu[9].

3.3. Galileea

În vremurile veterotestamentare, Galileea nu era o regiune de foarte mare importanță în viața israeliților, însă în timpul lui Iisus zona era un centru important al populației evreiești. Din punct de vedere istoric, Galileea era reprezentată de teritoriile ocupate de semințiile lui Neftali, Zabulon și, probabil, Asher (Ios. 19:27), dar niciunul dintre aceste triburi israelite nu a putut elimina în întregime populațiile autohtone canaanite, astfel încât, de-a lungul timpului, structura demografică a regiunii a devenit destul de eterogenă. În perioada monarhiei, Galileea a servit ca zona-tampon între Israel și Siria, trecând, de altfel, de mai multe ori sub controlul marilor puteri de la nord și est. Influențele străine semnificative au făcut ca această regiune să devină una cosmopolită, până acolo, încât Aristobul I, cel care a recucerit-o în 104-103 î.Hr., a fost nevoit să impună circumcizia și restul practicilor asociate religiei iudaice unei populații în mare majoritate păgână. Abia în vremea lui Irod cel Mare evreii au redevenit o prezență puternică în regiune, acest statut întărindu-se și mai mult după anul 70 d.Hr., când atât populația de rând, cât și Sanhedrinul s-au mutat de la Ierusalim către Galileea[10].

Relieful Galileii era unul complex, existând unele elemente dominante care indică o împărțire a teritoriului în patru secțiuni. Mai întâi, este vorba despre Valea Iordanului, cu cele două lacuri ale sale, o falie unică ce curge în est și care, de la baza Hermonului, coboară la peste două sute de metri sub nivelul mării. Din această vale se desprind trei mari fâșii sau centuri. Prima este Câmpia Izreel sau Esdraelon, cea de-a doua Galileea inferioară, iar cea de-a treia Galileea superioară, în fapt o serie de platouri cu o dublă cumpănă de ape, înconjurată de dealuri cu înălțimi cuprinse între 600 și 1.200 de metri. Față de Samaria și Iudeea, Galileea posedă resurse de apă mult mai importante, ceea ce a influențat

9. M. Mor, „The Samaritans and the Bar-Kokhbah Revolt", în A.D. Crown (ed.), *The Samaritans*, Mohr, Tübingen, 1989, pp. 19-31.
10. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, pp. 834-835.

în mod favorabil şi agricultura din regiune. Aceste resurse nu se datorau, fireşte, precipitaţiilor, pentru că şi în Galileea, ca şi în restul Eretz Yisrael, ele nu sunt nici pe departe abundente. Factorul decisiv era vecinătatea cu Munţii Liban, care genera umezeală şi întreţinea pâraiele şi celelalte cursuri de apă. În Izreel, izvoarele de apă rezistau şi în cursul verii, graţie acestora vegetaţia reuşind să se menţină verde, în ciuda uscăciunii specifice a aerului estival. În văile Galileii, lacurile formate în lunile de iarnă rezistau şi ele până spre luna iulie, iar în partea nordică a provinciei, şuvoaiele de apă îşi făceau simţită prezenţa şi în lunile de toamnă. Aşadar, acestei configuraţii hidrografice a Galileii i se datora nu doar existenţa pădurilor şi vegetaţiei, în proporţie mult mai mare decât în Iudeea şi Samaria, ci şi fertilitatea solului, chiar şi a celui din cumpenele înalte[11].

Lacul Galileii reprezenta centrul întregii provincii omonime. Toată abundenţa de ape, principalele drumuri, populaţia numeroasă, comerţul şi industriile, influenţele greceşti – toate acestea se îngrămădesc într-o vale adâncă, sub o căldură aproape tropicală, în jurul unui lac mare. Aceasta era imaginea Lacului Ghenizaret, în jurul căruia s-au desfăşurat atâtea episoade remarcabile din viaţa lui Iisus Hristos. Lacul avea forma unei harpe cu partea bombată în nord-vest, având o lungime de aproape 21 de kilometri şi o lăţime, în partea cea mai largă, de circa 13 kilometri. Capătul nordic este mai larg şi mult mai deschis. Râul Iordan intră în Marea Galileii printr-o deltă, în vestul căreia se află un teren care urcă spre nord, lăsând să se vadă deasupra doar Hermonul. În partea de nord-vest, această pârloagă este râpoasă, ridicându-se la înălţimea dealurilor de lângă Şafed, apoi, pentru că malul lacului se îndreaptă cu repeziciune spre sud, coboară până la nivelul vechiului Ghenizaret (Mt. 14:34). La sud de acesta, dealurile se apropie de lac, fiind străbătute de o vale în sudul căreia nu mai rămâne decât o fâşie de coastă, pe care se afla oraşul Tiberiada. Pe măsură ce se apropie de capătul sudic al lacului, fâşia de coastă se lărgeşte, iar Iordanul îşi face drum prin ea spre vest şi apoi spre sud, pe la poalele dealurilor. Lată de 6,5 kilometri, Valea Iordanului, numită şi Ghor, pleacă din sudul lacului spre o panoramă largă, care este închisă doar de stâncile unor chei în care se îngustează la 32 de kilometri distanţă. Din est, imediat sub lac intră Valea Yarmukului, iar la sud de acest râu se ridică înălţimile Gadarei, dominând

11. George Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, pp. 271 sq.

câmpia înconjurătoare. De la râul Yarmuk, spre nord, pe toată partea estică a lacului, se află un şir de dealuri, marginea platoului Golan (vechiul Gaulanitis)[12].

În jurul lacului erau, în vremea lui Iisus, nouă oraşe despre care se spune că nu aveau mai puţin de cincisprezece mii de locuitori. Pe ţărmul vestic se găseau Tiberiada şi Magdala, iar pe cel estic Gadara şi Hippos. La capătul nordic al lacului se aflau Betsaida şi Capernaum, dar Horazinul, Gergesa şi Taricheea sunt foarte dificil de localizat cu precizie. Tiberiada era, cu siguranţă, cel mai important oraş din zonă, structura sa din vremea lui Iisus fiind, în mare măsură, rezultatul lucrărilor de reconstrucţie şi de reamenajare întreprinse de regele Irod cel Mare. În afara aşezărilor din jurul Mării Galileii, trebuie remarcat şi Nazaretul, oraşul copilăriei lui Iisus, care nu apare însă nici în Vechiul Testament, nici în Apocrife sau în scrierile lui Josephus Flavius, nici în Talmud. Cu siguranţă că importanţa sa regională, din punctul de vedere al comunităţii evreieşti, era foarte redusă[13].

3.4. Coasta mediteraneană

Zona de câmpie de pe coasta Mării Mediterane reprezenta o regiune pe care evreii nu au avut-o întotdeauna sub control. În mod tradiţional, în acest areal s-au stabilit, la scurtă vreme după ce poporul ales părăsea Egiptul, populaţiile filistene, a căror origine este încă subiect de dezbatere printre cercetătorii istoriei antice. Iniţial, se pare că ei vieţuiau la sud de Gaza, abia ulterior extinzându-se înspre nord, acolo unde stăpâneau canaaniţii, populaţie ce nu trebuie confundată aşadar cu filistenii. În campaniile lor de cucerire, filistenii au ajuns până în apropierea Muntelui Carmel şi a văii Izreel, de aici pătrunzând spre ţinuturile înalte din est şi intrând, în consecinţă, în conflict cu israeliţii stabiliţi în zonă. Aşezările lor, grupate pe coasta mediteraneană, au păstrat întotdeauna un specific filistin, diferit de atmosfera oraşelor evreieşti chiar şi atunci când teritoriul pe care îl ocupau a intrat sub stăpânirea suveranilor israeliţi. Alexandru cel Mare a invadat şi cucerit Filistia, din acest moment începând o perioadă de puternice influenţe elenistice asupra oraşelor de coastă. Porturile prin care se făcea comerţ cu întreaga lume mediteraneană au început să fie din ce în ce mai căutate de

12. *Ibidem*, pp. 287 sq.
13. D.R.W. Wood, I.H. Marshall, *New Bible Dictionary*, p. 808.

negustorii greci, care s-au şi aşezat în oraşe, creând adevărate comunităţi elenistice[14].

Nu este deloc surprinzător, în aceste condiţii, că, în vremea răscoalei Macabeilor, evreii şi-au îndreptat din nou atenţia către coasta filistină, atât din pricina elenizării accentuate a filistenilor, cât şi din cauza animozităţilor istorice dintre cele două lumi. În frunte cu liderii lor, insurgenţii evrei au trecut Filistia prin foc şi sabie, cucerind Ekronul şi Aşdodul şi obligând Ascalonul să încheie un tratat de pace. Gaza a fost şi ea nevoită să accepte pacea cu armatele evreieşti, însă numai după achitarea unei sume de bani, căci Ionatan Macabeul reuşise deja să-i ardă periferiile. În vremea lui Alexandru Ianeus însă, Gaza a fost cucerită şi distrusă aproape în întregime, revenindu-şi, ca port la Mediterana, abia în vremea stăpânirii romane. De altfel, întrucât oraşul nu avea nimic în comun cu civilizaţia iudaică, după moartea lui Irod a fost desprins din teritoriul încredinţat de Cezar regelui de origine edomită şi încorporat provinciei Siria. Vechea vatră a cetăţii era încă importantă în vremea lui Iisus, pentru că pe acolo trecea drumul către Egipt, dar oraşul cel nou se dezvoltase la câţiva kilometri distanţă, mult mai aproape de mare. Ashkelonul, numit de greci Ascalon, era un puternic centru al culturii elenistice, în care regele Irod cel Mare a investit foarte mult, dorind să-l facă o veritabilă bijuterie a lumii mediteraneene. La origine oraş filistin, Ascalonul a fost redesenat şi consolidat în stilul greco-roman, mai ales că îi lipseau fortificaţiile naturale care să-l protejeze. Ashkelon, sau mai bine zis Ascalon (în izvoarele clasice), şi-a împrumutat numele unei varietăţi speciale de ceapă (ceapa Ascalonia) cultivată în această zonă a Ţării Sfinte şi exportată către multe oraşe romane de pe coastele Mediteranei. În prezent, numele său încă există în denumirea unei varietăţi de ceapă dulce (*scallion*, eng.). Ascalon se pare că şi-a luat numele de la un vechi cuvânt nord-semitic, probabil *şql*, adică „a cântări”, din care provine cuvântul *shekel*. Numele Ascalon, corespunzător unui important port maritim comercial, alături de numele a trei dintre conducătorii săi, este menţionat şi în textele egiptene de blestem din secolele XIX-XVIII î.Hr. La fel ca un alt celebru oraş filistin, Aşdod, şi Ascalonul a întreţinut relaţii directe cu Roma şi, în ciuda eforturilor evreilor de a-l cuceri, în timpul revoltelor de la finalul anilor 60 d.Hr., a rămas credincios Imperiului[15].

---

14. George Adam Smith, *The Historical Geography of the Holy Land*, pp. 128 sq.
15. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 126.

3.5. Transiordania

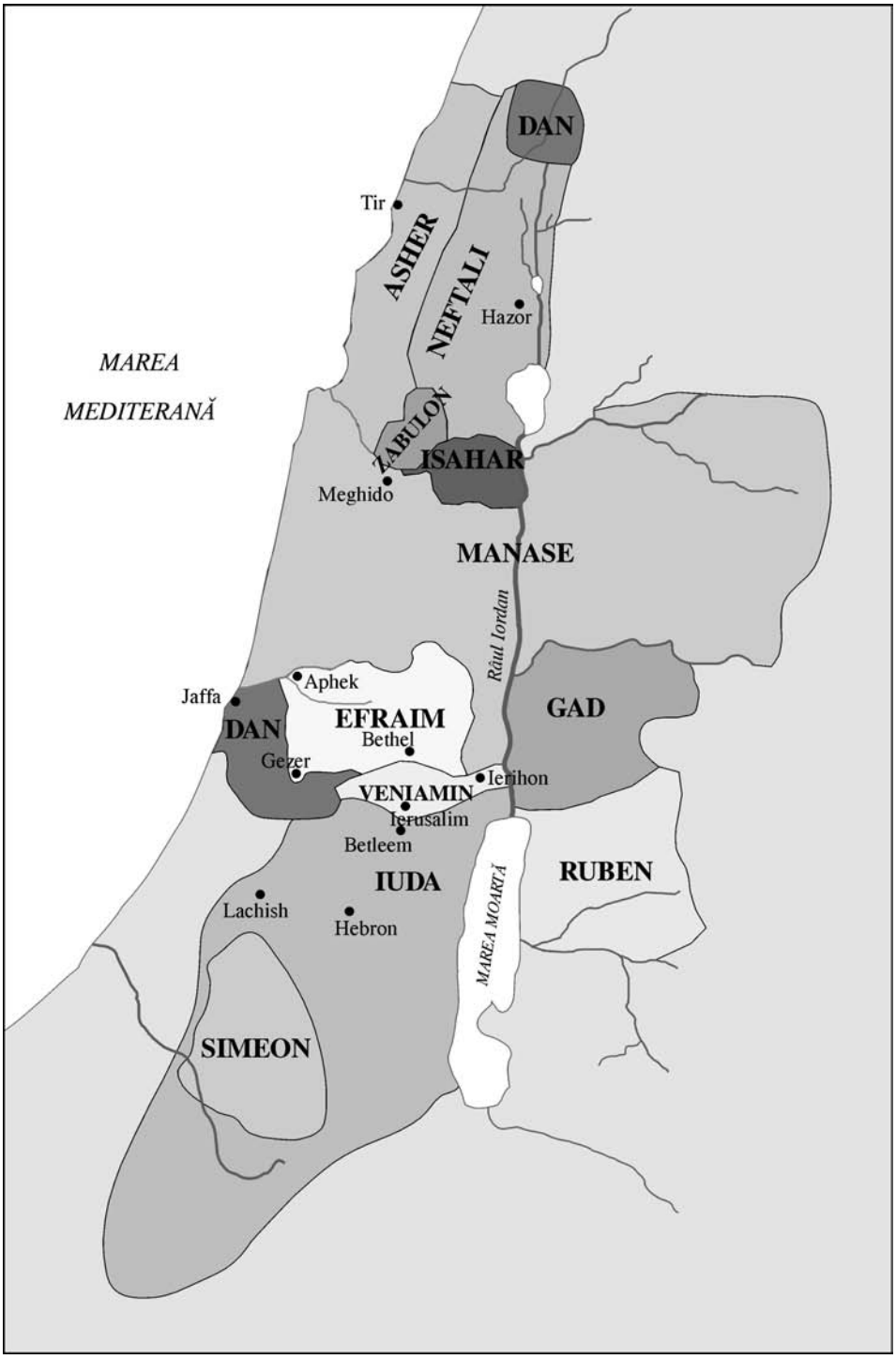
Deşi platoul de la est de Iordan nu face parte din statul modern Israel şi nici nu era locuit de o populaţie evreiască numeroasă în vremea lui Iisus, Transiordania făcea totuşi parte din sfera istorică şi politică a civilizaţiei evreieşti. În vechime, aici se aşezaseră triburile lui Gad, Ruben şi o parte a seminţiei lui Manase, iar în vremurile neotestamentare, unul dintre fiii lui Irod cel Mare, Filip Tetrarhul, stăpânea asupra acestei regiuni, unde se găsea provincia Pereea, dar şi celebrul Decapolis elenistic. Din punct de vedere geografic, platoul transiordanian este împărţit în trei secţiuni de către râurile principale care îl traversează. Este vorba despre Yarmuk, Yabok, Arnon şi Zered. În nordul regiunii, la miazănoapte de râul Yarmuk, se găsea Bashanul sau Hauranul, o zonă cu soluri vulcanice, unde altitudinea medie depăşea patru sute cincizeci de metri. În estul Hauranului se întindea numai deşertul, care cobora, treptat, către malurile Eufratului. La sud de Yarmuk, până la râul Yabok, se întindea Galaadul, zonă foarte împădurită, cu dealuri mici, pe ale căror pante line se cultivau extensiv viţa-de-vie şi măslinul. În Galaad se afla şi Philadelphia, vechiul Rabbath-Ammon şi actuala capitală a Iordaniei, Amman. De asemenea, tot aici se afla şi oraşul Gerasa, actualul Jerash. La sud de întinsul Galaad era situat Moabul, pe care amoniţii încercaseră nu o dată să-l cucerească, dorind unificarea Galaadului şi Moabului în jurul capitalei Rabbath-Ammon. Graniţa sudică a Moabului era râul Zered, dincolo de care se găseau munţii înalţi ai Edomului[16].

Încă din vremea lui Alexandru cel Mare, opt oraşe importante ale Transiordaniei, cărora li se alătură Damascul şi Scythopolisul (Bet-Shean), erau asociate într-o uniune cunoscută în vremurile neotestamentare sub numele de Decapolis. Aceste bastioane de cultură elenistică urbană s-au dezvoltat într-un mediu semitic eminamente rural, lista lor fiind, în secolul I d.Hr., următoarea: Philadelphia, Gadara, Gerasa, Pella, Raphana, Hippos, Dion, Canatha şi amintitele Damasc şi Scythopolis. Totuşi, asocierea acestor oraşe pare a fi mai degrabă una convenţională, făcută din considerente geografice, întrucât nu suntem în posesia niciunui material care să certifice existenţa unor tratate bilaterale sau multilaterale de cooperare economică ori administrativă. Cel mai probabil, Decapolis desemna

16. C. Brand *et al.*, *Holman Illustrated Bible Dictionary*, Holman Bible Publishers, Nashville, 2003, p. 1241.

o arie geografică populată de așezări care împărtășeau aceeași moștenire culturală elenistică. După instaurarea dominației romane în zonă, în anul 63 î.Hr., orașele din Decapolis au cunoscut o largă autonomie și o creștere demografică remarcabilă. Deși substratul semitic s-a păstrat în majoritatea cazurilor, locuitorii vorbeau fluent greaca și preluaseră multe obiceiuri și structuri sociale greco-romane. În secolul al II-lea d.Hr., se pare că Decapolisul s-a extins, ajungând chiar până la optsprezece orașe, însă omogenitatea a avut mult de suferit, mai cu seamă în perioada reformelor administrative ale împăratului Traian. Acesta pare să fie și cel care, prin măsurile luate, a tăiat multe dintre legăturile orașelor din Decapolis, asocierea acestora, fie ea și convențională, pierzându-și sensul[17].

17. Matthew Teller, *The Rough Guide to Jordan*, Rough Guides, 2002, p. 156.



Distribuţia seminţiilor lui Israel

Provinciile tradiţionale şi principalele localităţi din Palestina Noului Testament

Partea a II-a

Economia Israelului în vremea lui Iisus

Capitolul 4

Generalități

Studiul economiei se referă la producerea de bunuri și servicii, distribuirea acestora către membrii societății și consumarea lor[1]. În cazul particular al vechii economii din perioada lui Iisus Hristos, studiul se impune drept extrem de necesar, întrucât economia afectează toate celelalte aspecte ale vieții, precum familia, religia sau politica, dar și sistemul de sănătate, organizarea și diviziunea muncii. Economia din regiunile mediteraneene și din Orientul Apropiat era, încă din cele mai vechi timpuri, una predominant agrară. O economie agrară se baza pe proprietatea de pământ și pe producția din gospodăriile individuale, precum și din ferme. Din această structură, se pot desprinde două concluzii esențiale: în primul rând, economiile agrare reprezentau un pas înainte față de economiile bazate pe horticultură, care caracterizaseră perioadele străvechi; acestea din urmă puteau întreține mici comunități de grădinari care foloseau ustensile primitive, cum ar fi sapa. În economiile agrare, exista mult mai mult pământ cultivat (cu ajutorul plugului), situație pe baza căreia se puteau întreține orașe mai mari. În al doilea rând, modul de sporire a avuției pe baza economiei agrare presupunea dobândirea de mai mult teren, ceea ce influența și modul de constituire și de organizare a claselor sociale.

O economie agrară era caracterizată prin mai multe trăsături. Societățile de acest tip erau controlate de monarhi care dobândeau și păstrau puterea cu ajutorul armatelor lor. Datorită progresului tehnologic, diversității pieții, dezvoltării comerțului, exista un surplus colectiv de hrană dincolo de ceea ce era strict necesar pentru supraviețuire. Cea mai mare parte a surplusului era însușită de către conducători. Nu în ultimul rând, datorită faptului că exista surplus, comunitățile urbane se puteau dezvolta, iar populația putea crește ca număr. În majoritatea societăților agrare, o zecime a

1. R.L. Beals, H. Hoijer, *An introduction to Anthropology*, Macmillan, New York, p. 450.

populației locuia în centre urbane, iar restul populației locuia în mici orașe, în care principala îndeletnicire era lucrarea pământului[2].

Vechile societăți agrare s-au constituit, cu timpul, în două categorii: cei care produceau, de regulă mai mulți, și cei care colectau, de obicei mai puțini. Aceste societăți erau asemenea unor imperii guvernate de o clasă aristocratică. J.H. Kautsky a definit aristocrația prin acele persoane care, deși nu lucrau ele înseși în fermele respective, beneficiau de producția fermelor, controlând surplusul țăranilor[3]. Așadar, aristocrații nici nu lucrau pământul, nici nu locuiau în fermele respective. Totuși, numărul lor era destul de mic în societățile agrare. Majoritatea istoricilor estimează că doar 1% din populație făcea parte din această categorie. Surplusul nu era suficient pentru a permite întreținerea unui număr mai mare de persoane bogate. Dacă luăm în calcul procentul menționat mai înainte, tragem concluzia că dintr-o populație de 175.000 de persoane, cifră la care ajungea, probabil, numărul locuitorilor din Galileea în vremea lui Iisus, doar 1.500-2.000 erau aristocrați, în sensul economic al termenului. Cea mai mare parte a acestora locuiau în principal în două orașe: Seforis și Tiberiada. La Seforis au fost descoperite, de altfel, mai multe case aparținând membrilor acestei aristocrații[4].

Țăranii reprezentau 90% din populația societăților agrare. Țăranii erau cultivatori rurali sau semiurbani ale căror surplusuri erau transferate către un grup dominant de conducători. Aceștia – aristocrații despre care am vorbit deja – foloseau surplusurile respective atât pentru a-și îmbunătăți nivelul de trai, cât și pentru a le distribui către celelalte grupuri ale societății care nu practicau agricultura, angajându-se așadar în acte de intermediere comercială[5]. Țăranul vedea pământul și munca sa în primul rând ca pe un mijloc de a-și hrăni familia, iar nu ca pe o sursă de profit sau un obiect de afacere. Așadar, de cele mai multe ori, în societățile agrare antice, țăranii munceau pentru supraviețuire, iar nu pentru înavuțire ori pentru schimbarea traiului de zi cu zi într-unul mai confortabil.

---

2. G.E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, ed. I, McGraw-Hill, New York, 1966, p. 200; Bruce J. Malina, Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, ed. I, Fortress Press, Minneapolis, 1992, p. 7.
3. J.H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 1982, pp. 79-80.
4. David Fiensy, *Jesus the Galilean: Soundings in a First Century Life*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2007, pp. 39-40.
5. E. Wolf, *Peasants*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1966, pp. 3-4.

Cea mai mare parte a populației muncitoare era implicată așadar în activități agricole. În afara lucrătorilor câmpului și a crescătorilor de animale, despre care vom vorbi în secțiunea dedicată agriculturii, în vremea lui Iisus existau o serie de alte ocupații și meserii. Primul gând ne duce către Iosif, părintele după trup al lui Iisus, care era tâmplar. Cel mai probabil, această ocupație era exercitată numai de profesioniști, fiind o meserie specifică clasei de mijloc. Formarea unui tâmplar dura mai mulți ani, întrucât tânărul care-și dorea să lucreze mobilierul de uz casnic și economic avea nevoie de o perioadă de ucenicie pentru a dobândi aptitudinile necesare. După încheierea acestei perioade, tâmplarul nou-format își putea practica meseria și era privit drept unul dintre membrii importanți ai comunității. Firește, un astfel de statut era de natură să-i asigure acces la educație și să-i deschidă perspective favorabile în viața politică locală. Prin poziția socială a lui Iosif s-ar putea justifica și primirea de care s-a bucurat Iisus din partea sinagogii, deoarece, în general, numai persoanele provenite din familii respectabile ajungeau să predice în adunare. Nu avem dovezi că Iisus ar fi deprins meseria de tâmplar de la Iosif, deși, în lumea iudaică a acelor vremuri, meseria se transmitea, în cele mai multe cazuri, din tată în fiu. În aceste condiții, este de presupus că pentru o perioadă, înainte de începerea activității Sale publice, Iisus a lucrat în atelier, alături de tatăl Său după trup. Pe lângă tâmplari, în domeniul construcțiilor mai activau și zidarii în piatră, extrem de căutați în timpul domniei lui Irod cel Mare, care avea nevoie de astfel de profesioniști pentru proiectele sale de construcție. În particular, zidarii care știau să lucreze în marmură se bucurau de un și mai mare respect și erau mult mai bine plătiți, fațadele clădirilor fiind adesea împodobite cu marmură. Din Evanghelii vedem că munca pietrarilor era foarte apreciată (Mc. 13:1-2; Lc. 21:5), de unde putem deduce că, asemenea tâmplarilor, și ei se bucurau de o poziție socială privilegiată[6].

În Noul Testament sunt menționați și lucrătorii în piele și, alături de ei, tăbăcarii și cei care confecționau corturi. Știm, de altfel, că în acest domeniu activa și Sfântul Pavel, el fiind numit „făcător de corturi” (σκηνοποιός)[7]. Cei care lucrau în piele erau, la

6. David A. Fiensy, *Jesus the Galilean: Soundings in a First Century Life*, Gorgias Press, 2007, pp. 75-78.
7. Fapte 18:2-3: „Și găsind pe un iudeu, cu numele Acvila, de neam din Pont, venit de curând din Italia, și pe Priscila, femeia lui, pentru că poruncise Claudiu ca toți iudeii să plece din Roma, a venit la ei. Și pentru că erau de aceeași meserie, a rămas la ei și lucrau, căci erau făcători de corturi”.

fel ca tâmplarii şi constructorii, extrem de căutaţi în acea vreme. Pe piaţă exista o cerere permanentă şi masivă de produse din piele, începând de la haine şi încălţări până la harnaşamente de cai şi echipamente militare. Comercianţii aveau nevoie de corturi, pentru că obişnuiau să călătorească din oraş în oraş şi, adesea, erau nevoiţi să înnopteze în zone nelocuite, având astfel nevoie de adăposturi temporare. Armata solicita şi ea produse din piele, întrucât în Imperiul Roman exista un circuit continuu al trupelor, astfel încât, periodic, era nevoie de noi echipamente pentru legiunile care veneau sau plecau din Siria. Deşi membrii claselor sociale inferioare tindeau să-şi confecţioneze singuri hainele, existau şi producători care, pe lângă veşmintele de bună calitate destinate vânzării către clasele superioare, aveau şi produse de calitate mai slabă, pe care le vindeau publicului larg. Acest gen de ateliere, cu prăvălii ataşate, funcţionau foarte bine, date fiind cererea constantă şi posibilitatea de a angaja noi şi noi ucenici, care să asigure forţa de muncă necesară pentru producţia de serie. Mai mult decât atât, prin contractele de ucenicie, exista posibilitatea ca proprietarii sau administratorii afacerilor să le impună ucenicilor ca, după perioada de practică plătită, care dura de obicei în jur de un an, să rămână în cadrul atelierului pentru o anumită perioadă de timp, ca angajaţi propriu-zişi. Desigur, materialele din care se confecţionau hainele nu erau limitate la piele sau lână, ci, pentru clasele mai bogate, se folosea şi inul, dar şi mătasea, importată din China. În lanţul de producţie erau implicaţi uneori şi vopsitorii, meserie extrem de profitabilă şi care asigura fire colorate de mătase sau lână pentru ţesători. Există o referire la negustorii de ţesături purpurii în Faptele Apostolilor (Fapte 16:14), ceea ce sugerează prezenţa vopsitorilor în viaţa economică a lumii iudaice. Totuşi, cele mai înfloritoare afaceri de vopsitorie se derulau pe coasta feniciană, existând dovezi ale existenţei unei industrii de acest fel în oraşul Tir[8].

Ca în toate societăţile, şi în lumea iudaică din vremea lui Iisus fierarul avea o importanţă majoră. Metalurgia avea o tradiţie veche în zonă, fierarii fiind menţionaţi ca profesionişti încă din perioada monarhiei israelite[9]. Ei lucrau cel mai adesea pe cont propriu, iar principala piaţă de desfacere a produselor lor era reprezentată de ţărănime. Pentru lucrul câmpului, ţăranii aveau nevoie de sape, cazmale, brăzdare, dar şi de topoare, cuţite şi recipiente metalice.

8. Fergus Millar, *The Roman Near East: 31 BC – AD 337*, Harvard University Press, 1993, p. 266.
9. James W. Ermatinger, *Daily Life in the New Testament*, Greenwood, Westport-Londra, 2008, p. 35.

Din acest motiv, aproape fiecare sat, dar cu siguranță fiecare așezare mai mare, avea propriul fierar care deservea comunitatea. Existau și fierari ambulanți, dar aceștia se perindau, îndeosebi, fie prin localitățile care nu aveau un fierar propriu, fie prin cele în care cererea de produse metalurgice depășea capacitatea de producție a atelierului local. Materia primă era, în majoritatea cazurilor, importată din Liban sau din Mediterana occidentală, dar nu direct, ci prin intermediul negustorilor fenicieni. Un progres remarcabil în confortul și siguranța oamenilor din vremea lui Iisus a fost adus de încuietorile și cheile de metal, în fabricarea cărora fierarii jucau un rol principal. Deși mult mai scumpe și mai greu de obținut decât încuietorile din lemn, cele din metal erau mai rezistente și, cu siguranță, mai estetice, pentru că părțile exterioare și cheile erau confecționate din bronz, numai mecanismul intern fiind fabricat din fier. Din păcate, dat fiind faptul că fierul întrebuințat era adesea unul de calitate mai slabă, mai puțin costisitor și mai coroziv, puține dintre încuietorile din acea vreme descoperite de arheologi se păstrează într-o stare suficient de bună pentru a permite analizarea amănunțită a mecanismelor interne[10].

Olarul era și el un meseriaș la mare căutare, munca sa fiind respectată și admirată, mai ales datorită analogiei pe care textele sfinte o făceau între munca sa și activitatea creatoare a lui Dumnezeu Însuși. Vechii israeliți deprinseseră olăritul de la populațiile locale canaanite, care, la rândul lor, învățaseră acest meșteșug de la egipteni. Este posibil ca și printre evreii participanți la Exod să se fi aflat olari pricepuți. În general, în vremea lui Iisus, olarii produceau bunuri de uz casnic, precum urcioare, boluri și chiupuri de diverse dimensiuni, lămpi și tăvițe pentru jăratic și chiar și jucării. La nevoie, ei puteau realiza o mare varietate de obiecte, în funcție de cerințele pieței și de dorința celor care comandau lucrările. Stilul ceramicii de uz casnic se schimba adesea, în conformitate cu aceleași cerințe ale pieței, astfel încât produsele realizate de olari sunt un ajutor prețios pentru arheologi în demersurile lor de datare a siturilor. În timpul lui Iisus, se pare că la mare căutare erau tigăile cu capac mare, urcioarele rotunde cu gâtul lung și două mânere, dar și lămpile de ulei cu mânere lungi[11]. Aceste lămpi erau fabricate folosind două tehnologii distincte. Într-o primă fază a olăritului palestinian, se foloseau matrițe din piatră, în care

10. Marti Lu Allen, „The Keys of the Kingdom: Keys from Masada”, în J.F. Hall, J.W. Welch, *Masada and the World of the New Testament*, BYU Studies, Provo, 1997, pp. 160-162.
11. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 238.

era presat lutul și care erau lăsate la uscat și apoi arse în cuptor. Olarul făcea două astfel de matrițe, una pentru partea de jos a lămpii și una pentru partea de sus, unindu-le apoi cu o soluție de lipit, compusă cel mai adesea din lut lichid. Ulterior, el folosea o unealtă ascuțită pentru a adăuga diverse detalii tehnice sau ornamentale. Abia după aceea lămpile realizate în matrițe erau trecute prin foc, devenind produse destinate comercializării. În vremea regelui Irod cel Mare, olarii iudei au reintrodus tehnica fabricării lămpilor de ulei pe roată. Acest tip de lampă avea un corp circular, fabricat la roată, la care se alătura un vârf confecționat manual. În a doua jumătate a secolului I d.Hr., meșteșugarii palestinieni și cei nabateeni îmbrățișaseră aproape în totalitate această nouă tehnică[12].

O profesie care nu se bucură de o atenție aparte în paginile Noului Testament, dar care este atestată de sursele non-biblice, este cea militară. Se cunoaște faptul că, pretutindeni în Imperiul Roman, existau unități compuse, în totalitate sau în parte, din soldați de origine evreiască. De obicei, tinerii evrei care nu aveau perspective materiale încurajatoare, fie din pricina situației generale a familiei, fie din cauza plasării nefavorabile în ordinea succesiunii, aveau posibilitatea de a alege cariera militară, fiind consiliați în acest scop de un recrutator local. Ca și în zilele noastre, armata era atractivă din punct de vedere financiar, câștigurile salariale fiind semnificative și, lucru extrem de important mai ales pentru acele vremuri, stabile. În plus, recrutul avea posibilitatea de a călători prin Imperiul Roman, lucru care nu era la îndemâna oricui. Cariera militară presupunea, firește, multe riscuri, dar oferea și posibilitatea promovării și retragerii la pensie, după circa douăzeci și cinci de ani de serviciu. Militarul și copiii săi primeau cetățenia romană, bucurându-se, de aici, de o serie de drepturi specifice. Cum vârsta la care se retrăgea din activitate nu era una foarte înaintată, iar activitatea din armată îi permisese agonisirea unei averi, fostul militar putea să se implice în viața politică, socială și economică locală, îndreptându-se spre alte domenii în care să-și valorifice resursele financiare, și să asigure astfel familiei sale o viață mai bună decât reușeau mulți dintre civili[13].

Existau, firește, și meserii mai puțin impresionante, dar ai căror practicanți nu lipseau nici din sate, nici din marile orașe. De pildă, unul dintre meseriașii foarte căutați era sacagiul. Într-o vreme în

12. Marti Lu Allen, „The Virgins' Lamps: Shine Beautiful!", în J.F. Hall, J.W. Welch, *Masada and the World of the New Testament*, pp. 175-177.
13. James W. Ermatinger, *Daily Life in the New Testament*, p. 86.

care aproape nicio locuință nu avea propria sursă de apă, acești cărăuși asigurau satisfacerea uneia dintre nevoile primare ale oamenilor. Cu siguranță, ei nu se bucurau de vreun respect deosebit din partea concetățenilor, dar existența lor le permitea acestora din urmă să se dedice activităților cotidiene fără a se mai îngriji personal de procurarea apei. Bărbierii și frizerii erau o altă categorie de meseriași căutați, cu atât mai mult cu cât, pe lângă aspectul estetic, grija față de părul capului și, în cazul bărbaților, față de barbă prezenta o importantă încărcătură simbolică. Maseurii, angajații din băile publice, servitorii și înălbitorii furnizau și ei servicii de zi cu zi populației, ca și cei implicați în industria alimentară (brutari, măcelari etc.). Bucătarii erau și ei extrem de importanți, nu numai în familia regală sau în familiile înstărite. Desigur, în majoritatea familiilor de clasă mijlocie și, cu siguranță, în toate familiile din pătura de jos, această funcție o îndeplineau chiar membrii familiei. În rândurile aristocrației însă, un bucătar bun era extrem de apreciat și de căutat. Alături de bucătar, familiile mai bine plasate pe scara socială aveau intendenți, care se ocupau de administrarea generală a gospodăriei și răspundeau de stocurile de vin. Acestora li se adăugau majordomi, ușieri și hamali, precum și o serie de alți servitori. O astfel de servitoare este, de altfel, menționată și în Noul Testament, ea acuzându-l pe Petru că era unul dintre ucenicii lui Iisus[14]. Cu toții alcătuiau un tablou complex al economiei din vremea lui Iisus Hristos și asigurau curgerea firească a vieții comunității iudaice[15].

Pe lângă meseriile considerate onorabile și privite, în general, cu respect de către populație, în societatea iudaică a celor timpuri mai existau și profesii care nu se bucurau de admirația oamenilor. Din motive imediate diferite, dar pe aceleași considerente de imoralitate, în această categorie erau plasați perceptorii, cămătarii, schimbătorii de bani și prostituatele. Colectorii de taxe proveneau, în majoritatea cazurilor, din rândurile populației locale, ceea ce îi punea în postura ingrată de a se plasa pe linia îngustă de demarcație dintre asuprirea conaționalilor și îndeplinirea sarcinilor de serviciu față de administrația romană. În ciuda eforturilor mai mult sau mai puțin susținute de a rămâne pe această linie, perceptorii sfârșeau prin a fi considerați trădători și, în consecință, prin a fi marginalizați de propria comunitate. Colectorii de taxe

14. Lc. 22:55-56: „Și, aprinzând ei foc în mijlocul curții și șezând împreună, a șezut și Petru în mijlocul lor. Și o slujnică, văzându-l șezând la foc, și uitându-se bine la el, a zis: Și acesta era cu El”.
15. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 241-242.

și vameșii, menționați și de Noul Testament (Lc. 5:27-32), erau persoane educate, care știau să scrie, să citească și, bineînțeles, să calculeze. În unele cazuri, atunci când nu aveau o personalitate suficient de puternică, erau întrebuințați de oficialii guvernamentali ca instrumente pentru exploatarea financiară a populației, lucru ce-i împingea la abuzuri și la încălcări ale Legii divine. La aceasta se adăuga și propria dorință de înavuțire, motiv pentru care imaginea lor generală era aceea a unor oameni foarte păcătoși. Cămătarii erau și atunci, ca și acum, priviți cu antipatie de oameni, deși mulți apelau la serviciile lor. La cămătarii de origine non-evreiască, dobânda percepută depășea, în multe situații, standardul roman de douăsprezece procente, dar legile Imperiului erau destul de laxe în cazul în care cel care se împrumuta nu era un cetățean roman, ceea ce le permitea să-și continue activitatea. Cămătarii evrei se supuneau, în principiu, cerințelor religioase care priveau împrumutul în lumea iudaică, astfel încât cadrul în care acesta se desfășura era chiar mai restrictiv decât cel prevăzut de legea civilă, iar rata dobânzii era adesea inferioară celei oficiale. Schimbătorii de bani erau întâlniți peste tot în lumea mediteraneană, iar profitul lor provenea din comisionul pe care îl încasau la fiecare tranzacție. În Palestina, rolul lor era și mai important din considerente religioase, întrucât toate taxele către Templu trebuiau achitate în monede evreiești, ceea ce reclama prezența schimbătorilor de bani în imediata vecinătate a sanctuarului[16].

Existența prostituției în vremea lui Iisus este dovedită și de Noul Testament, și de documentele extra-biblice. Cu toate acestea, expresia „femeie păcătoasă”, folosită și în limbajul evanghelic, și în Talmud, trebuie privită în sens larg, întrucât ea nu se referă numai la prostituate, ci la orice femeie care se sustrage tiparului de bună soție al civilizației iudaice. Este foarte probabil însă ca Iisus să se fi referit realmente la prostituate atunci când făcea trimitere la diverse femei păcătoase sau desfrânate, acest lucru reieșind din contextul biblic. Nu mai putem ști astăzi dacă vechile bordeluri menționate în Vechiul Testament mai funcționau în vremea lui Iisus Hristos, dar, dată fiind răspândirea prostituției în întreg Imperiul Roman, putem presupune că și în Palestina aceasta era practicată, în particular pe lângă hanuri și case de oaspeți[17].

16. James W. Ermatinger, *Daily Life in the New Testament*, pp. 78-79.
17. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 310-311.

Capitolul 5

Agricultura și industriile

5.1. Agricultura și alimentația

Încă din vremurile străvechi când israeliții se stabiliseră în Canaan, principală resursă pentru supraviețuire a fost agricultura. Dacă, la început, aceasta avea un caracter de subzistență, pe măsura dezvoltării mijloacelor de producție, agricultorii au reușit să obțină și surplusuri la recolte, creând astfel premisele sistemului fiscal și, ulterior, ale apariției monarhiei[1]. În secolul I d.Hr., tot terenul arabil pus la dispoziție de pământul Țării Sfinte era exploatat. Cu toate acestea, pe fondul creșterii rapide a populației în climatul de pace de după victoria lui Octavianus asupra lui Marc Antoniu, agricultorii aveau nevoie de și mai mult teren, iar acesta nu putea fi obținut decât prin curățarea și tratarea pământurilor mai puțin prielnice agriculturii.

Desigur, în comparație cu agricultura modernă, puternic industrializată, agricultura din vremea lui Iisus Hristos nu poate fi nici pe departe considerată drept una productivă. Pentru cultivatorii evreii, o producție de zece-cincisprezece roade la o sămânță de cereale era considerată firească, în vreme ce mijloacele mecanizate și fertilizatorii chimici din zilele noastre asigură o producție de peste cincizeci de roade[2]. Societatea în care a viețuit Iisus era organizată într-un mod care excludea dintre factorii de decizie cu privire la producția agricolă tocmai pe cei care erau implicați efectiv în muncile câmpului. Pământul începuse să fie controlat tot mai mult de elite, astfel încât țăranii evrei erau puși în situația de a munci, în zonele controlate de romani, pe moșii arendate. În aceste condiții, producția agricolă nu mai reflecta nevoile imediate ale lucrătorilor, ci era pusă în slujba proprietarilor de terenuri, care,

1. James W. Ermatinger, *Daily Life in the New Testament*, p. 26.
2. D.E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Studies in the Bible and Early Christianity, 8, Edwin Mellen, Lewiston/Queenston, 1986, p, 63.

după cum citim și în Evanghelia după Luca, erau preocupați înainte de toate de obținerea unui volum cât mai mare de produse (Lc. 12:18)[3].

Cerealele erau recoltate adesea prin săpare, lucru care permitea solului să fie gata pentru următoarea plantare. Acest lucru nu era posibil însă și pentru câmpurile de mare întindere, în cazul cărora cerealele erau tăiate cu secera. Perioada de recoltare începea la Paștele evreiesc și se încheia în preajma Cincizecimii. De altfel, în Vechiul Testament, Cincizecimea este numită, din acest motiv, și Sărbătoarea Recoltei (Ieș. 23:16). S-a considerat, pornind de aici, că atât Paștele, cât și Cincizecimea au fost la origine sărbători agrare, create în jurul recoltării orzului, respectiv grâului, doar într-o a doua fază dobândind și conotații religioase. Procesul de recoltare a orzului și grâului lua circa două luni. Fiecare braț de grâu era legat în snopi și transportat, ulterior, în hambare sau treierat în coșuri. În funcție de posibilitățile materiale ale cultivatorului, transportul grâului recoltat se făcea fie cu măgari, fie cu căruța, în cazul celor mai înstăriți. Pe podeaua hambarului, care, de cele mai multe ori, nu consta decât în pământ întărit, snopii de grâu erau răspândiți, fiind treierați de animale, cu sau fără sănii de treierat. După ce tulpinile erau separate de boabe, țăranii le vânturau pentru a elimina pleava, iar ulterior le strângeau și le depozitau. Pentru producția care rămânea în depozitul casei, se foloseau, de obicei, chiupuri, care protejau cerealele de umezeală și de paraziți grație materialului ceramic din care erau confecționate. Cantitățile mai mari erau depozitate ca atare, în hambare, silozuri subterane sau chiar peșteri. Pentru comerț, mai ales pe mare, cerealele erau transportate tot în chiupuri sau amfore și doar rareori în saci, întrucât aceștia se deteriorau mult mai repede și puteau fi deschiși cu ușurință. Înainte de expedierea cerealelor către destinația lor finală, un supraveghetor imperial sau comercial, în funcție de natura schimburilor, trebuia să verifice gradul de puritate al produselor, proces ce presupunea verificarea unui eșantion ales în mod aleator. Dacă supraveghetorul găsea mai mult de zece procente de impurități, producătorul era obligat să plătească o amendă sau să completeze marfa cu produse corespunzătoare din punct de vedere al calității. Ajunse la destinație, cerealele erau din nou testate, de supraveghetorul local, care trebuia să se asigure de calitatea mărfii. Prin utilizarea celor doi supraveghetori se eliminau

3. Joachim Jeremiah, *The Parables of Jesus*, ed. a II-a, trad. S.H. Hooke, Charles Scribner's Sons, New York, 1972, pp. 11-12; L. Turkowski, „Peasant Agriculture in the Judean Hills", partea I, în *Palestine Exploration Quarterly*, 100/1968, pp. 21-33.

posibilele dispute între producător și destinatar, întrucât aprecierea calităţii produselor se făcea de către o a treia parte[4].

În ceea ce privește creșterea animalelor, condițiile în care aceasta se practica în epoca Noului Testament nu se modificaseră prea mult în comparaţie cu perioadele anterioare. În paginile Noului Testament găsim numeroase referiri la diversele aspecte ale vieţii rurale şi ale raporturilor dintre oameni şi animale. Ca şi Vechiul Testament, şi Evangheliile sunt populate de măgari şi de cămile (Mt. 3:4; 19:24; 21:5; 23:24), de boi şi de capre (In. 2:14-15; Mt. 25:34), de iezi şi de oi (Lc. 10:3; 15:3-7; In. 1:29, 36), de păsări crescute în curte şi de porumbei (Lc. 2:24; In. 2:14). În viaţa evreului din secolul I d.Hr., animalele erau o prezenţă firească, aşa cum, de altfel, erau pretutindeni pe glob, până la urbanizarea accentuată din ultimele secole. Creşterea animalelor nu era o coordonată exclusiv a vieţii rurale, ci făcea parte, într-o măsură mai mică, desigur, şi din viaţa cotidiană a marilor oraşe. De pildă, Ierusalimul lui Iisus avea o poartă a oilor, pe unde acestea erau aduse către Templu spre a fi sacrificate (In. 5:2), iar în ziua răstignirii lui Iisus este menţionat un cântat de cocoş (Mt. 26:74), semn că unele dintre casele de la periferia cetăţii dispuneau de curţi în care erau crescute animale domestice. Din parabola păstorului şi a porţii (In. 10) putem desprinde câteva informaţii preţioase cu privire la modul în care era organizată creşterea animalelor, cel puţin a oilor. Mai mulţi proprietari hotărau să-şi pună în comun efectivele de animale, formând o turmă mai mare, pentru care angajau un singur păstor. Acesta ducea oile la păscut în timpul zilei, pentru ca noaptea să le închidă într-un adăpost construit din pietre şi gard viu, unde erau păzite de hoţi şi animale de pradă de către un alt păstor. Adăposturile puteau găzdui mai multe turme, astfel încât, după ce pe timpul nopţii dormeau în satele vecine, în corturi sau chiar sub cerul liber, păstorii se întorceau dimineaţa pentru a-şi recupera, fiecare, propria turmă. În ciuda muncii utile pe care o desfăşurau, păstorii nu erau, în general, bine priviţi în societatea iudaică, fiind socotiţi ca nişte păgâni în tradiţia rabinică. Dată fiind repulsia evreilor faţă de carnea de porc, păzitorii turmelor de porci reprezentau una dintre cele mai dispreţuite categorii de îngrijitori de animale, aşa cum reiese şi din pilda fiului risipitor (Lc. 15:15-16)[5].

---

4. James W. Ermatinger, *Daily Life in the New Testament*, p. 89.
5. Jacques Briend, Michel Quesnel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, Bayard Éditions, Paris, 2001, p. 88.

În economia palestiniană a primului secol creştin, pescuitul ocupa şi el un rol extrem de important. Din lectura Noului Testament ne-am putea forma impresia că pescarii acţionau independent şi că activitatea lor era o meserie liber practicată. În realitate însă, pescuitul era controlat de elitele conducătoare; acestea vindeau drepturile de pescuit unor colectori de taxe care acţionau, ulterior, asemenea unor brokeri moderni. Ei căutau pescari cărora le cedau dreptul de a pescui în zonele pe care le primiseră, la rândul lor, de la proprietari. Aşadar, chiar şi pescarii care deţineau bărci deveneau parte a unei reţele complexe de relaţii juridice şi economice[6]. Cu greu ar putea fi numiţi, în aceste condiţii, antreprenori veritabili, dată fiind ierarhizarea şi organizarea strictă a economiei palestiniene din perioada romană. Ei se ocupau de pregătirea echipamentelor necesare pescuitului, procurându-şi, în acest scop, de la ţărani in pentru plase, pietre şlefuite pentru ancore, lemn pentru construcţia sau repararea bărcilor şi coşuri pentru transportarea peştilor. Cu toate că aceste demersuri ar lăsa impresia unei afaceri proprii, pescarii nu trăiau foarte bine, pentru că erau datori „brokerilor" de la care primeau drepturile de pescuit, iar surplusul de peşte prins se îndrepta tot către aceştia ori către conducătorii locali[7]. Tehnicile de pescuit erau similare celor din timpurile mai vechi, cu deosebirea că, în vremea lui Iisus, printre materialele folosite pentru undiţe şi năvoade îşi făcuseră loc, pe lângă lemn şi piatră, şi cuprul, bronzul sau fierul. Din Biblie reiese faptul că se pescuia cu două tipuri de năvoade. Primul dintre acestea era proiectat în aşa fel încât să prindă peştii căzând peste ei, pe când cel de-al doilea, de origine greacă, era mult mai mare şi mai anevoie de folosit, dar asigura şi o captură de peşte mult mai mare. Munca pescarilor nu se încheia, de regulă, odată cu prinderea peştilor, pentru că aceştia trebuiau sortaţi. Cum evreii practicanţi nu puteau consuma, din cauza prevederilor Legii, peşti fără solzi sau aripioare, precum pisica de mare, anghila sau calcanul, pescarii trebuiau să separe aceste specii de cele care puteau intra pe piaţă. Aceşti peşti consideraţi necuraţi de către evrei erau fie aruncaţi înapoi în apă, fie vânduţi, în mod clandestin, păgânilor care îi consumau[8].

---

6. K.C. Hanson, „The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", în *Biblical Theology Bulletin*, 27/1977, pp. 99-111.
7. Wilhelm H. Wuellner, *The Meaning of Fishers of Men*, New Testament Library, Westminster, Philadelphia, 1967, pp. 23-24.
8. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 235-236.

Pe o scară mai mică se derula cultivarea legumelor, de altfel destul de rar menţionate în Biblie. Absenţa unui număr mai important de referiri la acestea s-ar putea datora şi faptului că cele mai importante culturi, cele de linte şi de mazăre, erau recoltate în acelaşi timp cu cerealele, iar acestea din urmă reprezentau principala sursă de subzistenţă şi beneficiau, în mod corespunzător, de cea mai mare atenţie. Cu toate acestea, este de presupus că leguminoasele făceau şi ele parte din dieta cotidiană a evreilor. Ultima cultură majoră care trebuia recoltată era cea de măsline. Recoltarea începea în septembrie şi dura, de regulă, până în noiembrie. În cursul acestui proces, măslinele erau culese şi apoi transportate la presă, unde, după ce erau aşezate pe o platformă, erau stoarse de nişte role de mare greutate. Prin canale, uleiul se scurgea într-o cuvă, de unde era colectat; fiind ulei virgin, era apoi destinat consumului alimentar. Pulpa rămasă în urma stoarcerii era adusă din nouă la presă, obţinându-se de această dată un ulei de calitate inferioară, care era întrebuinţat drept combustibil pentru lămpi şi candele, precum şi ca materie primă pentru diverse unguente şi săpunuri[9].

Încă din Epoca Bronzului, în Palestina se cultiva viţa-de-vie, dovezi ale acestor culturi existând pe aproape întreg teritoriul Ţării Sfinte. Arheologii au descoperit inclusiv terasări agricole, turnuri de piatră şi teascuri din acea epocă, semn al preocupării agricultorilor palestinieni pentru producţia de struguri. Turnurile erau folosite nu doar pentru supravegherea procesului de recoltare a strugurilor, ci şi pentru depozitarea acestora, până la transportarea către teascuri[10]. Căci, şi atunci, ca şi acum, strugurii erau destinaţi în primul rând producerii vinului, fiind consumaţi ca atare numai într-o proporţie foarte mică. Recoltarea avea loc în septembrie şi octombrie, într-o atmosferă generală de veselie, care însoţea apoi şi celelalte pregătiri pentru producerea vinului. Boabele căzute nu erau colectate, fiind lăsate oamenilor săraci, conform prescripţiei biblice (Lev. 19:10; Deut. 23:24). Spre deosebire de restul lumii antice, în care existau varietăţi de vinuri din prune, cireşe, mere, curmale sau rodii, evreii preferau să prepare această băutură aproape exclusiv din struguri. După presare, sucul rezultat începea să fermenteze într-un timp cuprins între şase şi douăsprezece ore. El era

9. James W. Ermatinger, *Daily Life in the New Testament*, pp. 89-91.
10. Jo Ann H. Seely, „The Fruit of the Vine: Wine at Masada and in the New Testament", în J.F. Hall, J.W. Welch, *Masada and the World of the New Testament*, p. 209.

păstrat în vase de ceramică sau, mai rar, în recipiente confecţionate din piele de ovine sau caprine. Vasele din ceramică aveau o gaură care permitea ieşirea gazului în cursul procesului de fermentare, gaură care, ulterior, era astupată cu clei. Oamenii din acele vremuri nu cunoşteau tehnicile moderne de distilare, astfel încât, deşi nu exista un mecanism de control al ponderii alcoolului în vin, băutura nu atingea, probabil, concentraţii alcoolice foarte mari. Vinurile mai noi de un an nu erau considerate potrivite pentru consum, la fel şi cele care depăşeau patru ani vechime, din pricina lipsei tehnicilor de pasteurizare sau a recipientelor care să păstreze conţinutul în stare bună pentru multă vreme[11].

În primul secol al erei creştine, în Palestina existau patru tipuri principale de vin: roşu, alb, limpede şi negru. După gust, acestea erau clasificate în dulce, amărui, acrişor, fiert şi chiar afumat[12]. Evreii foloseau diverse alte substanţe pentru aromarea vinului, dar şi pentru a spori cantitatea de băutură care, altminteri, scădea din pricina condiţiilor de păstrare. Lăsând vinul sau drojdia de vin să se acrească, se creau condiţiile prielnice dezvoltării ciupercii *Mycoderma aceti*, care transformă alcoolul în oţet (acid acetic). Oţetul avea diverse întrebuinţări, începând de la salate şi până la dizolvarea ierburilor medicinale. Înainte de a ajunge la stadiul final al procesului de transformare, vinul acru era folosit şi ca băutură (Rut 2:14). Pe cruce, înainte să moară, Domnului I-a fost oferit oţet amestecat cu smirnă, după cum consemnează scrierile evanghelice (Mt. 27:34; Mc. 15:23; In. 19:28-30).

În lumea mediteraneană a secolului I d.Hr., vinul era considerat o băutură obişnuită la fiecare masă, însă numai după ce era amestecat cu apă. Acest amestec servea două scopuri: pe de o parte, se evita ingerarea unei cantităţi mari de alcool, care ar fi putut surveni în cazul consumului de vin simplu. Pe de altă parte, neexistând metode de tratare a apei, alcoolul din vin realiza purificarea acesteia. Practica era comună în Palestina încă din secolele anterioare: „precum a bea numai vin sau numai apă, nepotrivit lucru este, pe când vinul amestecat cu apă este dulce şi desfată” (2Mac. 15:40). De obicei, vinul era turnat printr-o strecurătoare într-un vas mare, eliminându-se în acest fel resturile sau insectele, unde era amestecat cu apă. Proporţia apă-vin nu a fost întotdeauna aceeaşi; în sursele talmudice târzii se vorbeşte despre un raport de trei părţi

11. R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, vol. 3, Brill, Leiden, 1955, p. 118.
12. David Ussishkin, „Excavations at Tel Lachis – 1973-1977”, în *Tel Aviv*, 5, 1-2/1978, pp. 83-84.

apă la o parte de vin[13]. Curat sau amestecat cu apă în diverse proporţii, vinul era servit şi la sărbători şi la diferitele ocazii speciale din viaţa evreilor. Cu toate acestea, în afara excepţiei de la sărbătoarea Purim, când se permitea consumul mai mare de alcool – şi aceasta datorită simbolisticii –, evreii respingeau vehement starea de beţie, mentalitate ce a fost preluată şi de creştinism[14]. Desigur, aceasta nu însemna că societatea iudaică din vremea lui Iisus încuraja abstinenţa totală, precum cea adoptată de recabiţii menţionaţi de Ieremia (Ier. 35:6-7). Existau însă câteva categorii de persoane care aveau datoria de a nu consuma vin sau alte băuturi alcoolice. Aici se înscriau preoţii, dar numai în perioada în care erau implicaţi în serviciul divin (Lev. 10:8-9), şi nazireii (Num. 6:3). Consumul vinului în comunitatea eseniană este încă subiect de dezbatere[15].

În fine, vinul era folosit şi în scopuri medicinale. Un exemplu celebru în acest sens este oferit chiar în activitatea lui Iisus, în parabola samariteanului milostiv. Citim acolo (Lc. 10:34) că, pentru a curăţi rănile omului căzut în mâinile tâlharilor, samariteanul a folosit ulei şi vin. În practica medicală rudimentară a acelor vremuri, vinul şi uleiul erau folosite fie împreună, fie separat pentru tratarea rănilor şi, deşi nici pe departe la fel de eficient precum substanţele moderne, vinul era totuşi util în tratarea infecţiilor, graţie proprietăţilor sale antiseptice[16]. În lumea romană, vinul amestecat cu apă era socotit un bun remediu pentru o varietate de suferinţe, precum bolile de inimă sau de stomac, dar şi dizenteria sau hidropizia. Mai târziu, şi în Palestina vinul a început să fie considerat util în tratarea durerilor stomacale, a colicilor, bolilor de rinichi şi de ficat sau a febrei. De altfel, în scrierile pauline găsim recomandări în sensul consumării vinului pentru tratarea problemelor aparatului digestiv: „De acum nu bea numai apă, ci foloseşte puţin vin, pentru stomacul tău şi pentru desele tale slăbiciuni” (1Tim. 5:23).

---

13. R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, vol. 3, Brill, Leiden, 1955, p. 148.
14. Is. 5:11; 28:7; 56:11-12; Avac. 2:5; Os. 4:11; Pld. 20:1; 21:17; 23:20-21, 31-35.
15. A se vedea, în acest sens: D. Rokeah, „Essene Notes”, în *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, 4 (1980), pp. 263 sq; Yigael Yadin, *The Temple Scroll*, vol. 1, Israel Exploration Society, Ierusalim, 1983, pp. 88-90.
16. William L. Coleman, *Today's Handbook of Bible Times and Customs*, Bethany House, Neptune, 1984, p. 68.

Dieta evreilor în vremea lui Iisus

Mâncarea de bază a evreilor, încă din perioada veche, era pâinea, la fel ca în restul Orientului și al lumii mediteraneene. Pentru evreul obișnuit, pâinea, împreună cu alte produse din cereale, contribuia cu peste cincizeci de procente la regimul caloric de zi cu zi. Conform estimărilor făcute de către cercetători, unii evrei își luau chiar trei sferturi din necesarul de calorii numai din consumul pâinii. Este evident așadar că oamenii din vremea lui Iisus consumau mult mai mult grâu decât cei din zilele noastre, însă dieta dezechilibrată a celor din vechime se reflecta în carențele nutriționale pe care specialiștii le-au remarcat în special în urma studierii scheletelor și descoperirilor arheologice. Importanța pâinii pentru evrei este indicată și de faptul că *lechem*, cuvântul ebraic ce desemna acest aliment, era un termen generic pentru mâncare sau hrană[17]. Pâinea trebuia tratată cu respect: era interzis să se pună carne crudă peste o felie de pâine, să se rezeme un urcior de apă sau o farfurie fierbinte de ea și era interzisă aruncarea firimiturilor, care, dacă erau mai mari decât o măslină, trebuiau adunate. Tot în semn de respect față de rolul său în alimentația evreilor, pâinea nu trebuia tăiată, ci frântă[18].

Cele mai importante grâne folosite în dieta zilnică a evreilor erau grâul și orzul. În general, în lumea antică, orzul era considerat drept inferior grâului, ofrandele vegetale aduse zeilor trebuind să fie preparate din făină de grâu de cea mai bună calitate. Nici în Israel lucrurile nu stăteau altfel, atât în vremea veterotestamentară, cât și în iudaismul rabinic, grâul fiind, în principiu, de două ori mai scump decât orzul. Această diferențiere se putea observa și în dieta claselor sociale, cei bogați consumând pâine și produse din grâu, în vreme ce săracii se mulțumeau cu alimente produse din orz. Ambele cereale erau consumate însă și în stare proaspătă, fiind comună mâncarea spicelor de grâu sau orz; uneori, ele erau coapte la foc. În cazul în care erau procesate, grânele deveneau făină, care era ulterior întrebuințată în producerea pâinii. Procedeul era însă unul foarte anevoios, din cauza dotărilor rudimentare ale vremii. Astfel, femeile sau slujitorii, care se ocupau, în general, de prepararea pâinii în casă, măcinau peste trei ore la

17. Nathan MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, William B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, 2008, p. 19.
18. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 198.

moara de mână spre a obține suficientă făină pentru o familie de cinci-șase persoane[19].

Ulterior, această făină era amestecată cu apă și pusă într-un castron de lemn, unde se amesteca cu un bulgăre mic din aluatul dospit rămas din ziua precedentă. Cu excepția celebrărilor ocazionate de sărbătoarea Paștelui, când, conform tradiției, se consuma numai pâine nedospită, evreii foloseau, în alimentația cotidiană, pâinea dospită, deși nu era deloc neobișnuit ca, pe lângă pâinea propriu-zisă, gospodinele să pregătească și diverse plăcinte sau turte nedospite. După ce aluatul pentru pâine dospea, era împărțit în bucăți, cel mai adesea circulare, cu un diametru în jur de optsprezece centimetri. În vremurile vechi, ele erau așezate pe pietre încinse, dar, cu timpul, odată cu evoluția cuptoarelor de bucătărie, acestea din urmă au devenit principalele instrumente casnice pentru prepararea pâinii[20].

Legume și fructe

În afara triadei mediteraneene consacrate, constând în pâine, vin și ulei, evreii consumau și legume și fructe, în proporție mai mică. Din păcate, este foarte dificil de stabilit ponderea exactă pe care aceste produse o aveau în dieta oamenilor din acea perioadă, din cauza mai multor factori, dintre care doi sunt determinanți. Mai întâi, dată fiind natura produselor în sine, ele nu pot lăsa urme vizibile pentru arheologi. Apoi, deoarece de cele mai multe ori se consumau în stare crudă sau fierte, ele nu necesitau o aparatură specială pentru a fi pregătite, motiv pentru care prezența lor în dieta zilnică nu poate fi dedusă din descoperirea obiectelor folosite în bucătărie.

Pentru evrei, legumele nu erau la mare cinste, iar această atitudine transpare din unele texte veterotestamentare. Astfel, se poate stabili că, dacă în vârful ierarhiei alimentelor se afla, indubitabil, carnea, la baza acesteia stăteau tocmai legumele[21]. Ne aducem aminte, în acest context, de povestea lui Daniel și a tovarășilor săi care, în Babilon, au beneficiat de o dietă eminamente vegetală, reușind totuși să supraviețuiască și să se prezinte mult mai bine

19. M. Broshi, „The Diet of Palestine in the Roman Period: Introductory Notes", în M. Broshi (ed.), *Bread, Wine, Walls, and Scrolls*, Sheffield Academic, Londra, 2001, p. 125.
20. A.C. Myers (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, pp. 170-171.
21. M.J. Geller, „Diet and Regimen in the Babylonian Diet", în C. Grottanelli, L. Milano (ed.), *Food and Identity in the Ancient World*, Sargon, Padua, 2004, pp. 217-242.

decât autohtonii hrăniţi cu mâncăruri alese şi mult mai bogate caloric. Evenimentul a rămas în conştiinţa evreiască drept unul miraculos, nerecunoscându-se aşadar legumelor capacitatea de a menţine un om în putere şi sănătos. Desigur, modul în care erau privite aceste alimente de către evrei era în strânsă legătură cu structura generală a producţiei agricole din Palestina. Cultivarea legumelor era specifică mai degrabă Egiptului şi Mesopotamiei, zone în care erau şi instalaţii de irigaţii menite să asigure fluxul de apă necesar dezvoltării acestor culturi. Pământul lui Israel nu permitea însă întreţinerea uşoară a acestora, astfel încât consumul legumelor nu putea fi foarte răspândit, din pricina producţiei relativ restrânse. Cu toate acestea, ele jucau un anumit rol în dieta evreilor[22], dar erau prezente, în general, numai în meniul claselor de la extremele scenei sociale. Astfel, cei bogaţi, care îşi puteau permite să aloce terenuri special pentru cultivarea legumelor, le consumau din propria producţie, în vreme ce membrii păturilor sărace erau adesea nevoiţi să apeleze la vegetaţia sălbatică sau spontană, pentru a compensa deficitul de hrană[23], expunându-se însă la riscul îmbolnăvirilor cauzate de ciupercile otrăvitoare. La hrana leguminoasă sălbatică apela şi masa populaţiei, în unele cazuri excepţionale, precum perioadele prelungite de secetă sau de foamete cauzată de diverse împrejurări, naturale sau nu[24].

Deşi păstăile şi boabele nu sunt menţionate decât de foarte puţine ori în scrierile biblice, realităţile vremii ne conduc la ideea că acestea jucau totuşi un rol mai important în dieta evreiască decât lasă să se înţeleagă textele şi descoperirile arheologice. Desigur, acest rol nu poate fi comparat nici pe departe cu cel pe care l-au avut în perioada romană mai târzie, însă puţinătatea informaţiilor disponibile s-ar putea datora, ca şi în cazul legumelor, părerii destul de proaste pe care o aveau evreii despre aportul lor nutritiv[25]. În Talmud vedem însă că învăţaţii iudei îşi dăduseră seama că valoarea nutriţională a acestor alimente era destul de semnificativă,

22. D. Zohary, M. Hopf, *Domesticationof Plants in the Old World: The Origin and Spread of Cultivated Plants in West Asia*, ed. a II-a, Clarendon Press, Oxford, 1994, p. 181.
23. B. Rosen, „Subsistence Economy in Iron Age I”, în I. Finkelstein, N. Na’aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Ancient Israel*, Israel Exploration Society, Ierusalim, 1994, p. 342.
24. Nathan MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, p. 26.
25. P. Garnsey, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, 1999, p. 15.

mai ales în condițiile în care nu toți oamenii de rând își puteau permite să consume carne cu regularitate. La această calitate se adăuga aceea că păstăile puteau fi uscate și păstrate vreme îndelungată, servind așadar ca provizii pentru perioadele în care hrana vegetală proaspătă nu era la îndemână. Aceste considerații au făcut ca, în epoca romană, în Eretz Yisrael, consumul de linte și de diverse tipuri de fasole să cunoască un trend ascendent[26].

Pomii și arbuștii fructiferi jucau un rol important în economia vechiului Israel, iar roadele lor aveau o pondere importantă în dieta evreilor. Cele mai importante fructe consumate în vremea lui Iisus erau strugurii, măslinele și smochinele. Desigur, și alți pomi fructiferi erau cultivați în Israel, precum sicomorul, curmalul și rodiul, însă contribuția lor la dieta zilnică era mult mai redusă[27]. Pe arii extinse din zona deluroasă a Israelului biblic se cultivau viță-de-vie și măslini. Strugurii, după cum am văzut anterior, erau folosiți în principal pentru obținerea vinului, dar se consumau și ca atare, îndeosebi în perioada recoltei. De asemenea, evreii îi conservau, sub formă de stafide, pentru consumul ulterior, inclusiv pentru a-i întrebuința în felurite prăjituri. Smochinul este adesea menționat în scrierile biblice, el fiind un pom fructifer specific spațiului palestinian, cultivat cu cea mai mare eficiență pe pantele ușoare bine drenate[28]. Nu avea nevoie decât de circa 300 mm de apă de ploaie pentru a produce fructe de două ori pe an, în iunie, respectiv în august sau septembrie. Din documente rabinice de dată mai târzie, cunoaștem faptul că aproape șaisprezece procente din rația calorică zilnică a evreilor erau asigurate de smochine[29].

Rodiul (în ebraică *rimmon*) era, și el, unul dintre pomii cei mai importanți din Eretz Yisrael, fiind menționat printre cele șapte produse agricole specifice acestei zone (Deut. 8:8). Producea fructe de mari dimensiuni, cu semințe mici și zemoase, care puteau fi mâncate ca atare, proaspete, sau puteau fi fermentate pentru a se obține un vin. Deși juca un rol relativ minor în dieta israelită, rodia îndeplinea, în tradiția evreiască, un rol simbolic important, mai ales în vestimentația preoțească și în arhitectura Templului.

---

26. Nathan MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, p. 28.
27. C. Dauphin, „Plenty or Just Enough? The Diet of the Rural and Urban Masses of Byzantine Palestine", în *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, 17 (1999), pp. 42 sq.
28. J.M. Renfrew, *Palaeoethnobotany: The Prehistoric Food Plants of the Near East and Europe*, Methuen, Londra, 1973, p. 135.
29. M. Broshi, „The Diet of Palestine in the Roman Period: Introductory Notes", p. 122.

În Israel se consumau şi mai multe tipuri de nuci, cu un rol totuşi minor în alimentaţia zilnică a evreilor. Migdalele sunt menţionate ocazional în scrierile veterotestamentare, însă mai mult pentru aspectul lor estetic. Fisticul apare şi el în Vechiul Testament, dar atât acest aliment, cât şi migdalele erau, cu siguranţă, produse de lux, inaccesibile maselor, şi care se regăseau numai în dieta evreilor bogaţi[30].

Carnea

Pentru locuitorii spaţiului palestinian, cele mai importante surse de carne în alimentaţie au fost dintotdeauna ovinele, caprinele şi bovinele. Carnea de porc era şi ea consumată, până la instituirea legilor privind distincţia dintre animalele curate şi cele necurate, moment care, în ciuda vechimii tradiţionale ce i se atribuie, nu coincide totuşi cu intrarea evreilor în Canaan. Creşterea şi vânzarea animalelor pentru carne era şi una dintre componentele de bază ale economiei palestiniene, întrucât carnea ocupa un loc de frunte în ierarhia alimentară, iar porţiunile cu grăsime erau considerate într-atât de valoroase, încât constituiau materia de bază a sacrificiilor aduse la Templul din Ierusalim. În vremurile vechi, evreii nu obişnuiau să prăjească decât rareori carnea, cel mai semnificativ moment fiind acela al pregătirii mielului pascal (Ex. 12:9). În general însă carnea era fiartă, până când se obţinea fie o supă foarte concentrată, fie un fel de tocană. Această practică era întâlnită şi în Mesopotamia, unde, alături de carne, în oala de fierbere se adăugau şi diverse legume şi condimente. Evreii foloseau şi ei ceapa, usturoiul şi prazul, precum şi unele ierburi aromate şi condimente, pentru a da un gust mai bun preparatelor din carne[31].

Dieta evreului de rând era, probabil, destul de săracă în carne, însă nu într-atât de săracă pe cât s-a speculat de către unii cercetători[32]. Este adevărat că peştele reprezenta cea mai comună sursă de proteină animală pentru oamenii fără posibilităţi materiale deosebite, dar acest lucru nu înseamnă că de pe mesele evreieşti carnea putea să lipsească pentru mult timp. În acelaşi timp însă, ca şi în unele societăţi moderne şi pre-moderne, oamenii de rând evitau

30. Nathan MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, pp. 28-30.
31. J. Bottéro, „The Most Ancient Recipe of All", în J. Wilkens, D. Harvey, M. Dobson, *Food in Antiquity*, University of Exeter Press, Exeter, 1995, pp. 248-255.
32. J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel*, Adam and Charles Black, Edinburgh, 1885, p. 63.

sacrificarea animalelor domestice în zile care nu prezentau niciun fel de importanţă aparte. Cele mai bune dintre animalele unui gospodar erau păstrate pentru sărbători, fie ele familiale sau religioase, încercându-se distribuirea cărnii disponibile pe parcursul unei perioade de timp cât mai îndelungate. Evreii au preluat din contactele cu civilizaţiile mediteraneene şi orientale unele obiceiuri de gătire a cărnii, astfel încât în vremea lui Iisus, spre deosebire de perioadele anterioare, ei preparau mai des fripturi, îndeosebi din carne de miel, la care adăugau o garnitură de linte[33].

Dovezile arheologice din epoca israelită atestă faptul că, în afara unor cazuri excepţionale, evreii nu consumau carne de animale sălbatice, dar nici carne provenită de la cămile sau măgari. Menţionarea unor căpăţâni de măgar, vândute la preţuri foarte mari în timpul asediului cetăţii Samaria (4Reg. 6:25), are mai degrabă rolul de a indica disperarea şi foametea care îi cuprinseseră pe apărătorii oraşului decât de a reliefa un obicei alimentar curent[34]. Totuşi, ca delicatesă, evreii mai bogaţi consumau, uneori, şi carne de vânat. Ca şi în zilele noastre, la mare căutare era carnea de căprioară, iar de pe mesele suveranilor, începând de la Solomon şi până la Irod, era nelipsită, la ospeţe, carnea de gazelă. Şi oamenii de rând aveau delicatesele lor, chiar dacă acestea erau reprezentate, de regulă, de carnea de potârniche sau de prepeliţă[35].

Deşi cu greu s-ar putea încadra la capitolul carne, în accepţiunea curentă a termenului, lăcustele sălbatice constituiau şi ele o parte a dietei evreilor, chiar şi în vremea lui Iisus. Poate cea mai celebră menţiune a acestor vietăţi comestibile este cea de la In. 1:6, unde citim că lăcustele făceau parte din alimentaţia Sfântului Ioan Botezătorul. Talmudul inventariază soiurile de lăcuste comestibile şi ajung la peste opt sute de tipuri, fără a le menţiona totuşi pe toate[36]. De regulă, ele erau gătite rapid, în apă sărată, iar gustul trebuie să fi fost apropiat de cel al crevetelor. Uneori, capetele şi picioarele de lăcuste erau uscate la soare, apoi amestecate cu oţet şi miere şi măcinate, pentru a se obţine o pudră. Întrucât – lucrul nu e greu de imaginat – pudra avea un gust destul de amar, ea

33. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 200.
34. Nathan MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, pp. 33-34.
35. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 200.
36. *Talmudul Babilonian, Chullin*, 63b (pentru Gemara din *Talmudul Babilonian* – de aici înainte, *T. B.*, urmat de numele tratatului – am folosit ediţia electronică *The Soncino Babylonian Talmud*, ed. R.Dr. Isidore Epstein, 2005).

era amestecată cu făină de grâu sau orz, iar gospodinele realizau un fel de biscuiţi extrem de apreciaţi în epocă[37].

Peştele

În general, până în perioada modernă, s-a presupus că, în vechiul Israel, consumul de peşte avea cote foarte reduse. Descoperirile arheologice recente au demonstrat însă că acest aliment era consumat pe scară largă, ceea ce indică o continuitate istorică între dieta evreilor din regatele israelite şi cea a iudeilor din vremea lui Iisus. Totuşi, trebuie observat faptul că, în lumea Vechiului Testament, peştele este destul de rar menţionat. Regatele israelite erau plasate în zone muntoase şi numai pentru scurte perioade de timp au controlat regiunile de coastă. În plus, chiar şi în aceste intervale, evreii nu au beneficiat de un ţărm favorabil construirii de porturi maritime, iar râurile interioare, dintre care numai câteva perene, ofereau foarte puţin peşte. În fine, sacrificiile presupuse de religia mozaică nu menţionează peştele, motiv pentru care absenţa acestuia din alimentaţia vechilor evrei părea a fi o presupunere întemeiată. Cu toate acestea, în ciuda fragilităţii materialelor organice, arheologii au putut descoperi urme ale unui consum masiv de peşte în zona Galileii, favorizat de prezenţa Yarkonului, Iordanului şi a Mării Galileii. A fost descoperit, de asemenea, un peşte specific Nilului (*Lates niloticus*), care era importat din Egipt, uscat şi afumat[38]. Israeliţii consumau şi peşte de apă sărată, adus probabil din Tir, acolo unde funcţiona o celebră piaţă de peşte (Neem. 12:39), sau din alte localităţi riverane Mării Mediterane, ale căror ţărmuri permiteau pescuitul în cantităţi mari.

În vremea lui Iisus Hristos, peştele devenise poate cel mai consumat aliment de origine animală din Palestina. El înlocuia adesea carnea în dieta persoanelor cu posibilităţi materiale mai reduse, pâinea cu peşte fiind considerată combinaţia cea mai uzuală pentru evreii de rând. Dovadă a acestui lucru stă şi faptul că, în episodul cu minunea înmulţirii pâinilor, singurele alimente care au putut fi găsite de către Apostoli la oamenii adunaţi pentru a-L asculta pe Iisus erau câţiva peştişori. În general, pentru a se păstra în condiţii corespunzătoare, peştele trebuia sărat, şi ştim că, în Magdala, oamenii făceau din acest peşte sărat un preparat numit *muries*,

37. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 201.
38. O. Lernau, D. Golani, „Section B: The Osteological Remains (Aquatic)", în *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)*, vol. 5, Tel-Aviv University, 2004, pp. 2486-2487.

care devenise celebru în lumea mediteraneană, fiind foarte apreciat chiar şi la Roma. În tratatele mişnaice se dedică secţiuni importante consumului de peşte, vorbindu-se despre heringi săraţi care nu trebuiau puşi la desărat în ziua de Şabat, dovadă că acest aliment devenise unul tradiţional în ziua sfântă de odihnă a evreilor[39].

Produse lactate şi ouă

Pe lângă carnea pe care o furnizau, animalele domestice erau importante în alimentaţia evreilor şi pentru produsele secundare pe care le generau. Astfel era cazul laptelui, asociat îndeosebi cu caprele şi, într-o măsură mai redusă, cu oile. Bovinele, în general, erau crescute numai pentru carne şi pentru tracţiune. Cu siguranţă, produsele lactate ocupau un loc important în dieta israelită[40], în primul rând pentru crescători, dar şi pentru cumpărătorii care apelau la aceştia sau la intermediari. Motivul pentru care cele mai importante furnizoare de lapte erau considerate caprele ţinea de eficienţa acestei specii, caprele putând fi mulse circa cinci luni, spre deosebire de oi, care, pe lângă faptul că nu puteau da lapte decât la jumătate din volumul caprinelor, nici nu puteau fi mulse mai mult de trei luni[41].

Aşadar, laptele proaspăt nu era disponibil în Palestina decât pentru prima jumătate a anului, însă, oricum, el nu putea fi păstrat pentru multă vreme, întrucât, în lipsa tehnicilor brevetate mult mai târziu, se acrea foarte repede, din pricina căldurii. În aceste condiţii, afirmaţia lui Borowski conform căreia laptele ar fi fost folosit de evrei ori de câte ori era posibil pentru a stinge setea pare destul de deplasată[42]. Deşi întemeiată pe un pasaj biblic, Jud. 5:25, ea ignoră evidenţele climatice şi chimice, care făceau imposibilă păstrarea laptelui proaspăt vreme îndelungată. Termenul ebraic *chalab*, întrebuinţat şi în scrierile veterotestamentare, trebuie interpretat nu doar ca lapte proaspăt, ci mai ales ca o denumire generică pentru produsele lactate procesate, precum brânza ori untul topit. Această constatare este susţinută de sintagma *charitse hechalab*, din 1 Samuel 17:18, care, tradusă literal, ar desemna nişte felii

39. Nathan MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, p. 38.
40. A se vedea, şi pentru epocile ulterioare: C. Dauphin, „Plenty or Just Enough? The Diet of the Rural and Urban Masses of Byzantine Palestine", pp. 39-65.
41. C. Palmer, „Following the Plough: The Agricultural Environment of Northern Jordan", în *Levant*, 30 (1998), p. 159.
42. O. Borowski, *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel*, AltaMira, Walnut Creek, CA, 1998, p. 54.

de lapte, asociere care, în mod evident, nu are niciun sens. Aşadar, *chalab*, în această expresie, face referire la un produs solid, probabil un sortiment de brânză. În general, în vremurile vechi, consumul de lapte şi produse lactate era apanajul claselor bogate şi al producătorilor primari[43].

Din cele mai vechi timpuri, evreii au fost mari consumatori de carne de pasăre, dar, în mod paradoxal pentru cititorul modern, principalele păsări care se regăseau în alimentaţia acestora nu erau găinile. La mult mai mare căutare erau gâştele, raţele şi porumbeii, iar dintre păsările sălbatice, potârnichile şi prepeliţele. Din păcate, este dificil de stabilit exact ponderea pe care fiecare dintre aceste specii o avea în dieta zilnică a evreilor, întrucât, dată fiind fragilitatea oaselor de pasăre, distingerea lor în pământul excavat cu ocazia săpăturilor arheologice ar presupune o muncă mult prea migăloasă şi, în consecinţă, prea costisitoare. Astfel, majoritatea descoperirilor de astfel de rămăşiţe se datorează întâmplării sau norocului cercetătorilor siturilor[44]. Interesant este că Vechiul Testament nu oferă dovezi nici măcar pentru consumul puilor de găină, dar oase provenite de la aceştia au fost descoperite de către arheologi, pentru toate perioadele. Este posibil totuşi, după cum o arată unele desene din perioada epocii fierului, ca puii de găină să fi fost introduşi în Palestina mai degrabă ca animale de luptă decât ca sursă de carne, fiind crescuţi pentru luptele de cocoşi[45]. Este bine cunoscut, de asemenea, faptul că evreii nu erau consumatori de ouă de găină, asemenea unei mari părţi a locuitorilor lumii orientale antice. De altfel, cuvântul grecesc pentru ou apare o singură dată în întreg Noul Testament[46].

Alte alimente

Pe lângă alimentele de bază, dieta evreilor din Palestina, atât în vremea lui Iisus, cât şi în perioadele anterioare, cuprindea şi o serie de alte produse mai puţin importante, consumate ocazional sau în cantităţi foarte mici. Astfel, ştim că, începând din perioada

---

43. Nathan MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, pp. 35-36.
44. Vezi L.K. Horwitz, E. Tchernov, „Bird Remains from Areas A, D, H and K", în *Excavations at the City of David, 1978-1985*, vol. 4, Hebrew University, Ierusalim, 1996, pp. 298-301.
45. M. Taran, „Early Records of the Domestic Fowl in Ancient Judea", în *Ibis*, 117 (1975), p. 110.
46. Lc. 11:11-12: „Şi care tată dintre voi, dacă îi va cere fiul pâine, oare, îi va da piatră? Sau dacă îi va cere peşte, oare îi va da, în loc de peşte, şarpe? Sau dacă-i va cere un ou, îi va da scorpie?".

elenistică, evreii au practicat apicultura pe o scară mult mai largă decât până la acel moment. Mierea sălbatică era prezentă și anterior în alimentația locuitorilor Israelului, dar ca îndulcitor se folosea, cel mai adesea, un sirop obținut după fierberea diverselor fructe. Termenul ebraic *debash*, folosit de autorii scrierilor veterotestamentare, se poate referi așadar atât la mierea de albine, cât și la acest sirop cu rol de îndulcitor[47].

În ceea ce privește condimentele, cu siguranță că cel mai consumat era sarea. Date fiind rezervele importante de sare de care evreii dispuneau, prin intermediul Mării Moarte și al coastei mediteraneene, putem fi siguri că și consumul era pe măsură. Sarea era folosită atât în alimentația propriu-zisă – iar referințele biblice în acest sens sunt foarte numeroase –, cât și ca agent de conservare a alimentelor, după cum am menționat deja[48]. Alte condimente folosite de evrei, încă din timpurile vechi, erau chimionul și coriandrul, deși nu este clar dacă ele erau cultivate sau pur și simplu culese din sălbăticie. Scorțișoara sau șofranul apăreau numai rareori în dieta evreului obișnuit, din pricina prețurilor exorbitante la care ajungeau aceste condimente în zona Levantului. Este foarte probabil ca numai o parte a aristocrației locale și a celor care aveau o implicare semnificativă în comerțul internațional să fi avut acces la condimentele de import[49].

5.2. Industria și căile de comunicație

După cum am văzut din secțiunea dedicată ocupațiilor și meseriilor, evreii, la fel ca toate popoarele din jurul lor, posedau toți meșteșugarii și specialiștii existenți în oricare dintre economiile funcționale ale lumii antice. În economia iudaică, pe fondul creșterii volumului producției și al specializării meseriașilor, a început să apară o diferențiere în rândul acestora. Astfel, deși au continuat să existe meșteșugari care produceau în regie proprie, comercializând surplusul pe piața locală restrânsă, cea mai importantă parte a acestora s-au limitat la producerea propriu-zisă a bunurilor, întrucât furnizorii de materii prime au devenit o categorie distinctă, după cum au devenit și distribuitorii și vânzătorii bunurilor. Multe dintre

47. J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, Anchor Bible 3, Doubleday, New York, 1991, pp. 189-190.
48. M. Broshi, „The Diet of Palestine in the Roman Period: Introductory Notes”, p. 138.
49. Nathan MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, pp. 39-40.

ramurile economiei erau asociate preponderent cu zonele rurale, un exemplu relevant în acest sens fiind industria ceramică. Acest fenomen de atașare a anumitor industrii de spațiul rural s-a intensificat, ulterior, la nivelul întregului Imperiu Roman, începând cu secolul al III-lea, pe măsură ce producătorii au înțeles să se apropie cât mai mult de zonele cu concentrare mare de resurse și de piețele de desfacere cele mai favorabile. Producția de ceramică găsea așadar un cadru mult mai prielnic în preajma resurselor de materie primă, precum lutul, apa și lemnul care asigura combustibilul necesar arderii produselor. Mai mult decât atât, în zonele rurale erau dezvoltate și industriile vinului, uleiului și peștelui, care depindeau de produsele finite ale industriei ceramice. În acest fel se asigura un flux continuu al producției și se exploata din plin potențialul economic al zonei[50].

Industria și producția

Cea mai importantă industrie din spațiul palestinian era, fără doar și poate, cea textilă. Materiile prime folosite de evrei erau îndeosebi lâna, în Iudeea, și inul, în Galileea, dar se mai întrebuințau și altele, precum bumbacul sau mătasea, în mai mică măsură. În lumea mediteraneană orientală, Palestina era considerată un producător și un exportator de prim rang în industria textilă, cele mai faimoase produse fiind veșmintele de in și cele vopsite în purpuriu. Literatura talmudică, deși redactată după perioada vieții lui Iisus, reflectă totuși numeroase tradiții legate de prelucrarea materiilor prime și de realizarea hainelor și a celorlalte produse textile, ceea ce indică faptul că această ramură a industriei se bucura de o mare atenție în rândul evreilor[51].

Pregătirea inului era una complexă, materia primă trecând printr-o serie de tratamente preliminare. Astfel, de pildă, el era îmbibat cu apă într-o proporție controlată, pentru ca ulterior să fie scos cu grijă și stors după un anumit model. Urma, apoi, uscarea materialelor, care se făcea fie într-un cuptor, fie la soare, uneori fiind folosite ambele tehnici. Fibrele erau bătute, iar reziduurile îndepărtate, astfel încât la finalul operațiunii rămâneau teancuri de fibre uscate, care erau apoi trase în fire. Lâna, pe de altă parte, beneficia de un tratament mai puțin complex. După ce animalul

50. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, Van Gorcum, Assen-Amsterdam, 1988, p. 681.
51. F.M. Heichelheim, „Roman Syria”, în T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome*, vol. IV, Baltimore, 1938, pp. 189-198.

era tuns, materia rezultată era spălată şi toarsă, pentru a se obţine firele, operaţiuni care erau specifice şi în cazul mătăsurilor sau al bumbacului. În general, tratamentul aplicat fibrelor textile în Palestina era similar celui practicat în întreaga lume antică, micile diferenţe specifice contribuind totuşi la prestigiul anumitor produse evreieşti[52].

Cea mai mare parte a profitului obţinut de pe urma industriei inului, respectiv a lânii, ajungea la cei care produceau ţesăturile. Din acest motiv, fermierii încercau să aducă materiile prime la o stare cât mai înaintată de finisare, pentru a-şi maximiza câştigurile de pe urma lor. Dat fiind faptul că ţesătorii erau plătiţi, de regulă, foarte prost, profiturile de pe urma vânzării hainelor, care circulau la preţuri foarte mari, erau semnificative. În acest lanţ al producţiei veşmintelor se mai realiza un profit important şi de pe urma coaserii diverselor ţesături, însă această etapă nu era necesară în toate cazurile şi ea cădea, oricum, în sarcina unui croitor, astfel că era foarte dificil pentru producător să rivalizeze, din acest punct de vedere, cu profesioniştii în domeniu. Trebuie spus şi că unii dintre aceşti profesionişti erau grupaţi în ceea ce am putea numi bresle timpurii, asemănătoare celor egiptene, al căror scop principal pare să fi fost plata comună a taxelor, întrucât o astfel de grupare putea fi socotită un soi de persoană juridică, iar sarcina contribuţiilor fiscale nu mai cădea asupra lucrătorului individual[53].

În ciuda faptului că Palestina era, după cum am arătat, un centru al industriei textile din Mediterana occidentală şi un mare producător de haine, populaţia locală suferea de pe urma unei penurii de veşminte, în particular de pânză. Cauza era preţul foarte mare al hainelor, care îi determina pe producători să nu le păstreze pentru propriul uz, ci să le vândă, în special în afara comunităţii din care proveneau. În plus, de multe ori, lucrătorii realizau produsele finite în cadrul unui regim de muncă forţată, astfel încât ele aparţineau celor bogaţi sau autorităţilor care comandaseră lucrările. În orice caz, această situaţie sugerează că, în contradicţie cu perspectiva tradiţională asupra structurii economiei palestiniene din epoca romană timpurie, în realitate micii întreprinzători nu beneficiau de roadele activităţii lor în măsura în care ne-am aştepta de la o economie de piaţă modernă şi funcţională[54].

52. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, Routledge, Londra-New York, 1994, p. 108.
53. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, pp. 684-685.
54. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, pp. 112-113.

O altă industrie importantă în vremea lui Iisus era cea a sticlei. În zona Palestinei se găseau numeroase cariere de exploatare a nisipului din care se producea sticla, acest sortiment putând fi încă găsit în valea Acco. Sursele antice vorbesc și despre regiunea de la gurile râului Belus ca fiind una bogată în nisip de sticlă. Deși valea Acco aparținea, din punct de vedere geografic, spațiului fenician, faptul că acolo trăia o numeroasă populație evreiască făcea ca materiile prime disponibile în regiune să fie trimise către Galileea și Iudeea, unde erau folosite în industria sticlei[55]. Descoperirile arheologice au confirmat acest lucru, demonstrând că sticla găsită în zona de nord a biblicului Israel prezenta aceleași caracteristici precum cea din Fenicia. Cuptoare de sticlă s-au descoperit, printre altele, la Beth Shearim, Sebasta, Kefar Yasif, Apollonia și Gerasa. Deși unele dintre ele sunt de dată mai recentă, chiar din epoca bizantină, ele indică totuși o prezență mai veche a industriei sticlei în zonă. La fel ca în cazul hainelor, și sticla era, în mare parte, exportată, datorită prețului ridicat al produselor finite, care genera profituri importante pentru producătorii evrei. Procesul de producere a sticlei începea, firește, cu colectarea nisipului în carieră. Acesta era apoi curățat prin foc, iar prin arderea nisipului se obținea o sticlă nefinisată, numită de sursele vremii *bulos*, care era vândută în cantități mari către producătorii de sticlă finisată[56].

Ceramica era o necesitate a vieții de zi cu zi, deoarece majoritatea ustensilelor folosite la bucătărie erau realizate din acest material. În aceste condiții, nu este de mirare că industria ceramică era una dintre ramurile cele mai dezvoltate ale economiei din vremea lui Iisus Hristos. Fiind un material casabil și destul de greu, dacă nu chiar imposibil de reparat, ceramica avea un flux continuu de producție și prelucrare. Ustensilele care prezentau urme de uzură puternică sau anumite imperfecțiuni erau aruncate, fiind păstrate, eventual, numai fragmentele care putea fi folosite la altceva. De asemenea, ustensilele ceramice erau foarte greu de curățat, astfel încât se acorda o mare atenție recipientelor folosite pentru gătit sau pentru depozitarea hranei, întrucât acestea nu mai puteau avea o altă întrebuințare. Spre deosebire de produsele altor industrii, ceramica era ieftină, întrucât materiile prime folosite în procesul de producție se găseau libere în natură, iar munca depusă nu

55. Joseph Patrich, *Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima: Caput Judaeae, Metropolis Palestinae*, Brill, Leiden, 2011, pp. 128-129.
56. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, pp. 114-115.

presupunea eforturi deosebite. Această situaţie făcea ca, pe de o parte, ceramica locală să nu fie mereu de cea mai bună calitate, iar pe de altă parte ca înlocuirea ei să fie rapidă şi cu costuri rezonabile. Abundenţa cererii şi ofertei pe piaţa ceramicii asigura un comerţ regional important, literatura talmudică vorbind de peste o sută douăzeci de tipuri diferite de ceramică produse şi comercializate în Palestina. Cu toate acestea, deşi spaţiul palestinian era autosuficient în ceea ce priveşte producţia de ceramică, unele produse de calitate superioară erau importate din Asia, Africa de Nord sau chiar Europa de Vest[57]. Ceramica importată era însă, în conformitate cu tradiţia iudaică, considerată necurată. Din acest motiv, ea nu putea fi întrebuinţată de persoanele care respectau legile curăţeniei rituale, atât de importante în iudaismul tradiţional. Totuşi, cei care aplicau prescripţiile Legii chiar şi în privinţa vaselor importate reprezentau o minoritate, iar Halakha începuse deja să nu mai fie respectată în această privinţă chiar din vremea lui Iisus. Este cert însă că, cel puţin până la începutul secolului al III-lea d.Hr., existenţa unei interdicţii în privinţa folosirii ceramicii importate a contribuit, într-o măsură mai mare sau mai mică, la limitarea importurilor acestor materiale[58]. Conform unor descoperiri arheologice din zona nabateeană, evreii importau, uneori, materia primă, dar nu şi produsele ceramice ca atare. Acestea erau realizate în interiorul comunităţii palestiniene, fiind vândute, ulterior, la preţuri comparabile cu ale ceramicii produse pe baza materiei prime autohtone. Nu ştim însă care au fost motivele pentru care evreii din sudul Palestinei au fost nevoiţi să recurgă la importuri pentru o materie primă disponibilă, pe o scară destul de largă, în interiorul propriului teritoriu[59].

Diverse surse istorice atestă şi existenţa altor industrii, mai puţin dezvoltate ori răspândite. Aşa este cazul industriei metalurgice. Deşi, după cum am văzut, aproape fiecare comunitate îşi avea fierarul ei, o industrie metalurgică ori siderurgică propriu-zisă nu exista în vremea lui Iisus. Activitatea fierarului servea strict interesele imediate ale comunităţii în care trăia sau pe care o deservea acesta. De o importanţă cel mult locală era şi industria producătoare de papirusuri. Având în vedere că majoritatea foilor de papirus folosite în Palestina proveneau din import, această industrie era limitată

57. J. Gunneweg, I. Perlman, J. Yellin, *The Provenance, Typology and Chronology of Eastern Terra Sigillata*, *Qedem*, 17 (1983), p. 84.
58. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, pp. 117-118.
59. A. Negev, *The Nabatean Potter's Workshop at Oboda*, R. Habelt, Bonn, 1974, p. 24.

la zonele în care cadrul geografic putea furniza materiile prime necesare, adică malurile râului Iordan şi, poate, regiunea Mării Galileii[60]. Industria papirusului nu era, cu siguranţă, una de mare importanţă economică, dar unele aşezări, precum Papyrion, în şesul din jurul Ierihonului, trăiau, se pare, de pe urma producţiei acestui suport pentru scris. Alte ramuri de importanţă secundară în economia palestiniană a timpurilor lui Iisus erau producţia de vopseluri şi industria extractivă a pietrei, aceasta din urmă cunoscând totuşi momente de înflorire, mai ales în vremea lui Irod cel Mare şi, mai târziu, în perioada romano-bizantină[61].

Comerţul

De cele mai multe ori, producătorul însuşi îşi comercializa roadele muncii, prin producător înţelegându-l nu neapărat pe lucrătorul agricol propriu-zis, după cum am văzut. În funcţie de cât de bun era anul agricol, ca şi în funcţie de starea generală a economiei, fermierii alegeau fie să păstreze grosul producţiei pentru consumul propriu, fie să-l comercializeze, ambele situaţii fiind întâlnite pe piaţa palestiniană a primului secol al erei creştine. Existau spaţii anume amenajate, în fiecare comunitate, pentru ţăranii care-şi desfăceau produsele, aceştia aducând nu o dată şi produse cvasi-agricole, precum lâna sau laptele. De cele mai multe ori, dat fiind faptul că producţia personală nu putea fi foarte mare, ţăranii îndeplineau şi rolul de vânzători, încheind tranzacţiile direct cu cumpărătorii. Atunci când agricultura nu era principala activitate a producătorului – iar Mişna menţionează astfel de situaţii –, de vânzarea propriu-zisă se putea ocupa şi o altă persoană, în calitate de intermediar[62].

În fiecare localitate cu specific urban exista măcar un magazin general, recunoscut drept una dintre instituţiile economice cele mai importante ale comunităţii. Adesea, acest magazin funcţiona şi ca restaurant, dar principalul său rol era acela de a comercializa produse alimentare. El era administrat pe întreaga durată a anului de către proprietar sau de către reprezentanţii săi, iar rezidenţii oraşului îşi puteau achiziţiona majoritatea produselor de necesitate cotidiană. Descoperirile arheologice, îmbinate cu referinţele din

60. Henry Baker Tristram, *The Natural History of the Bible*, Gorgias Press LLC, 2002, pp. 11-12.
61. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, p. 119.
62. Paul Erdkamp, *The Grain Market in the Roman Empire: A Social, Political and Economic Study*, Cambridge University Press, 2005, p. 139.

literatura mișnaică, indică faptul că magazinele generale existau și în unele zone rurale. Printre produsele comercializate se numărau legumele proaspete, chiar și fructele exotice, dar nu era neobișnuit ca persoanele interesate să poată cumpără produse deja gătite, precum legume fierte. Pe lângă magazinele cu profil eminamente alimentar, incluzând aici și brutăriile cu desfacere directă, mai existau și magazine specializate, precum cele de vopseluri, de parfumuri sau de produse de tâmplărie. Conform Halakha, cei care doreau să-și deschidă magazine în propriile locuințe putea fi acuzați de vecini de tulburarea liniștii, această situație fiind, după cum se poate observa, foarte asemănătoare celei din zilele noastre. De aceea, unii rabini îi sfătuiau pe comercianți să evite amplasarea magazinelor în încăperi ale caselor de locuit și să se îndrepte înspre piețe special amenajate în acest scop. Trebuie menționat însă că eventualele plângeri ale vecinilor puteau viza numai magazinul propriu-zis, ai cărui clienți făceau zgomotul nedorit. Cât privește eventualele ateliere amenajate în propria locuință, acestea nu puteau fi obiectul criticilor sau plângerilor. În această atitudine, unii cercetători au văzut o ierarhizare a ramurilor economiei, producția fiind considerată superioară comerțului. În realitate însă, probabil că distincția făcută de literatura rabinică avea în vedere, în primul rând, aspectele practice[63].

Un comerciant important în vremea lui Iisus era așa-numitul *tagar*, care acționa similar unui angrosist modern. Sursele istorice ni-l descriu drept un comerciant de mare anvergură, care putea cumpăra cantități mari de marfă și le putea depozita în hale proprii. Grație volumului mare de bani pe care îi gestiona, *tagar*-ul era recunoscut ca un veritabil expert în probleme monetare, deși nu toți contemporanii îi acordau mare încredere. Deși rezida, de regulă, în marile orașe, acest comerciant se deplasa în zonele rurale, de unde cumpăra producția micilor fermieri, pentru a o desface, ulterior, pe piețele urbane. Este posibil ca unii dintre acești *tagar* să nu fi fost evrei, date fiind practicile comerciale relativ obscure în care se pare că erau implicați, în afara afacerilor oficiale și transparente. Nu avem însă nicio dovadă istorică în acest sens, iar acuzațiile de necinste ar putea fi numai o consecință a conflictului permanent dintre micii producători și intermediarii mai bogați, din orașe[64].

Deși nu există foarte multe documente care să indice existența unor relații comerciale directe între satele și orașele palestiniene,

63. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, pp. 126-127.
64. *Ibidem*, pp. 128-129.

este neîndoielnic că acest fenomen era răspândit. În general, produsele agricole din zonele limitrofe Ierusalimului, de pildă, ajungeau pe pieţele din cetate, în măsura în care distanţa dintre aceste aşezări şi capitala istorică a poporului evreu nu depăşea o zi de mers. De asemenea, unele dintre produsele economiei urbane ajungeau la sate, dar acest traseu era, evident, mult mai puţin practicat, din pricina diferenţelor dintre clasele sociale care populau cele două medii. La Ascalon, sătenii din zonele învecinate îşi vindeau produsele în piaţa polisului, unde ajungeau dis-de-dimineaţă, întorcându-se în localităţile de origine abia după căderea serii. Unele aşezări urbane amenajaseră chiar şi curţi speciale pentru comercianţii din afara cetăţii, pe care aceştia le foloseau ca spaţii de desfacere a mărfurilor. Există ipoteza că într-unele dintre curţile destinate acestui tip de comerţ se ţineau şi şedinţe ale sinedriilor locale, în perioadele în care sătenii nu le întrebuinţau pentru scopul originar[65]. Liderii comunităţii alegeau aceste locuri datorită caracterului lor semipublic şi existenţei spaţiilor pentru găzduirea eventualilor oaspeţi. În interiorul oraşelor, cel mai important loc de desfăşurare a schimburilor comerciale era piaţa publică, agora, un ansamblu de clădiri şi curţi vaste în care activau comercianţii cu tarabe, dar existau şi spaţii pentru magazine permanente, precum şi aşa-numitele bazilici, centre ale comerţului local. Oraşele mari ale Palestinei aveau mai multe pieţe, unele dintre acestea fiind destinate în mod expres comercializării unui anumit tip de produse; astfel, existau pieţe de peşte, de lână sau de păsări. Principalul oficial care supraveghea activitatea din pieţe era numit *agoranomos*, iar sarcina sa cea mai importantă pare să fi fost verificarea metrologică a greutăţilor folosite de comercianţi[66].

Pe lângă pieţele care funcţionau în oraşe, evreii mai făceau comerţ şi în marile pieţe regionale, aflate, de regulă, pe lângă drumurile importante sau la răscrucile cele mai circulate. Pe lângă aceste pieţe regionale s-au întemeiat chiar şi mici sate, dovadă fiind faptul că, după distrugerea pieţelor, aşezările rurale au continuat să existe. Autorităţile romane aveau şi unele metode de încurajare a comerţului, printre acestea numărându-se şi organizarea unor târguri, în special după căderea Ierusalimului şi distrugerea Templului, în 70 d.Hr. Târgurile din Palestina se desfăşurau adesea o singură dată pe an, uneori de două-trei ori, şi erau închinate, spre

65. David M. Goodblatt, *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self--Government in Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994, pp. 104-107.
66. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, p. 134.

nemulțumirea evreilor, unor zeități păgâne. Caracteristic acestor manifestări era faptul că acei comercianţi care participau beneficiau de scutiri de taxe şi impozite pe durata târgului, dar nu cunoaştem nivelul acestor facilităţi fiscale. Pe lângă schimburile comerciale propriu-zise, târgurile serveau şi ca forumuri pentru activităţi sociale şi de petrecere a timpului liber, motiv pentru care, dincolo de încărcătura lor religioasă negativă, erau relativ bine percepute de populaţie. În plus, faptul că desfăşurarea lor trebuia aprobată de împăratul roman însuşi reprezenta un motiv de mândrie atunci când o astfel de permisiune era acordată de către Roma[67]. Deşi nu erau permanente, la târgurile din vremea stăpânirii romane în Palestina se puteau găsi, pe lângă produsele comune, precum hainele, uneltele sau încălţămintea, şi produse rare şi scumpe, aduse de comercianţii din afara regiunii sau anume pregătite pentru a fi vândute la târg, acolo unde se ştia că vor participa şi persoanele înstărite din comunitate. Unii comercianţi de tipul *tagar*-ului participau la toate târgurile din Palestina, mutându-se cu caravana dintr-un loc în altul, pentru a-şi vinde produsele la preţuri cât mai avantajoase. Rabinii însă nu erau foarte permisivi în ceea ce priveşte participarea evreilor la astfel de manifestări păgâne şi contestau moralitatea şi legalitatea, din punct de vedere halakhic, a câştigurilor obţinute de pe urma acestor târguri. Existenţa unor târguri comerciale care să nu fie puse neapărat sub patronajul vreunei divinităţi este încă subiect de dezbatere în lumea academică, unii cercetători considerând că nobilimea din marile oraşe putea să organizeze propriile târguri, fără a avea nevoie de aprobarea autorităţilor centrale ale Imperiului[68].

În ceea ce priveşte circulaţia finanţelor în lumea evreiască, principalul personaj era schimbătorul de bani (*shulhani*), un particular care nu se limita la schimbarea diverselor valute, ci funcţiona şi ca bancher, oferind credite şi posibilităţi de depozitare a economiilor. Schimbătorul de bani se constituia, adesea, într-o a treia parte în tranzacţiile comerciale, îndeplinind rolul unui canal prin care era efectuată plata, sub garanţia îndeplinirii clauzelor contractuale. Sursele vremii vorbesc despre *shulhani* ca despre intermediar al unor vânzări-cumpărări precum cele de animale sau cele care implicau plata *ketubah*. Schimbătorii de bani erau întâlniţi, aşa cum era şi de aşteptat, numai în cetăţi, acolo unde valoarea schimburilor

67. Michael Ivanovitch Rostovtzeff, *The Social & Economic History of the Roman Empire*, Biblo & Tannen, New York, p. 286.
68. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, p. 139.

comerciale şi nevoia de monedă erau la niveluri ridicate[69]. Este foarte posibil ca aceşti indivizi să nu fi fost evrei, întrucât, dacă ar fi trebuit să respecte întru totul drasticele prevederi ale Legii mozaice cu privire la împrumutarea banilor, schimbătorii nu ar fi făcut niciun profit de pe urma tranzacţiilor financiare pe care le desfăşurau. Singura îngăduinţă pe care o arăta Legea faţă de activităţile de acest gen pare să fi fost legată de comunităţile rurale, unde, în lipsa unui *shulhani*, o parte dintre funcţiile acestuia erau îndeplinite de către proprietarii magazinelor locale. Aceştia schimbau banii şi se asigurau că monedele nu sunt contrafăcute, dar furnizau, în unele cazuri, şi credite către populaţie[70]. În perioada iudaismului rabinic, unii dintre învăţaţi par să fi îndeplinit ei înşişi rolul de schimbător de bani, după cum o arată Talmudul[71].

Drumurile

În Israelul antic existau mai multe rute de călătorie, unele chiar foarte importante pentru întreaga zonă levantină, însă lipseau cu desăvârşire drumurile construite, cel puţin în sensul în care acest concept exista în lumea romană. Abia începând cu dinastia hasmoneilor sau, poate, chiar cu domnia lui Irod cel Mare, autorităţile evreieşti au început să se preocupe de asigurarea unor drumuri de bună calitate pentru oameni şi atelaje, însă nu avem informaţii despre modul în care s-a tradus în practică această preocupare. Romanii au fost, cu siguranţă, cei care s-au implicat cel mai mult în construcţia de drumuri în Palestina, încă dinainte de anul 70 d.Hr., deşi cel mai vechi drum roman care s-a păstrat în zonă datează numai din 69 d.Hr. Acest lucru nu înseamnă, desigur, că anterior demersurilor întreprinse de romani în biblicul Israel nu existau rute bine definite de călătorie. Dintotdeauna, deci şi în vremea lui Iisus, cel mai important drum internaţional care traversa Israelul era cel de coastă, care lega Egiptul de Siria. Dinspre vechiul pământ al faraonilor, drumul intra pe la Gaza şi trecea apoi prin Aşkelon, Aşdod si Aphek. În valea Izreel, drumul se împărţea în trei ramuri: una către vest, care, trecând pe la nord de Muntele Carmel, se îndrepta către Fenicia, una către est, prin Bet Shean, către Transiordania şi, în fine, una către nord, pe lângă Marea Galileii, către Mesopotamia. O a doua magistrală începea

69. James Hamilton Charlesworth (ed.), *Jesus and Archaeology*, Wm.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006, p. 550.
70. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, pp. 165-166.
71. Precum, de pildă, Rabbi Hiyya (*T. B. Baba Kamma*, 99b).

din sudul Israelului, de la Beer Sheba, și trecea prin Hebron și Betleem, înainte de a ajunge la Ierusalim. De aici, se îndrepta către Ghibea și, mai departe, către Samaria și valea Izreel. Existau, de asemenea, mai multe rute est-vest, dar importanța lor era, cel mai probabil, una regională[72].

La nivel local exista o rețea foarte extinsă de drumuri, atât în interiorul așezărilor omenești, cât și între localitățile aflate în imediată apropiere unele de altele. De regulă, structura rețelei de drumuri dintre localități era dictată de relațiile comerciale care se dezvoltau între acestea. În principiu, existau două modele de astfel de rețele. În modelul de tip „păianjen", drumurile porneau dintr-un oraș central, care servea drept centru de comandă al zonei, fiind atât piață de desfacere pentru celelalte localități, cât și furnizor principal de servicii și de anumite bunuri. În zonele mai intens populate, nu toate satele aflate în sfera de influență a metropolei din centrul pânzei de păianjen erau direct legate de aceasta. Se constituia o rețea mai amplă, în care așezările-satelit deveneau, la rândul lor, centre ale unor rețele mai mici. Acest sistem, alături de cel de tip „plasă de pește", făcea posibil ca fiecare localitate să fie în legătură cu vecinii săi de pe o rază de 3-5 kilometri. Modelul „plasă de pește" reprezenta un sistem alternativ de organizare a rețelei de drumuri, în care așezările erau legate între ele fără a se recunoaște vreun anumit centru de comandă. Firește în practică existau mai multe variante-structurare a rețelei de căi de comunicație, niciunul dintre cele două modele principale neputând fi întâlnit ca atare în realitate[73].

De-a lungul drumurilor, indiferent că vorbim de căi de comunicație regionale sau internaționale, erau construite diverse facilități pentru cei ce călătoreau. Cele mai importante erau, firește, hanurile, apărute în regiunea palestiniană în secolul I d.Hr. Majoritatea erau proprietate privată, dar există informații că, uneori, autoritățile au avut și ele inițiative în acest domeniu. Stațiile poștale construite de romani, unde puteau fi schimbați și caii, erau disponibile și pentru călătorii obișnuiți, iar în preajma așezărilor umane existau cisterne cu apă și mici poienițe pentru odihnă. Aceste facilități nu erau însă decât o palidă consolare pentru călătorii care erau mereu în pericol de a fi atacați de numeroasele bande de tâlhari care operau în special în zonele de pustiu. Abia la câteva decenii de la instaurarea stăpânirii romane fenomenul pirateriei și cel al tâlhăriei asociate căilor de comunicație au putut fi temperate. Deși nu

72. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, pp. 1131-1133.
73. Ze'ev Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, p. 131.

avem decât foarte puţine informaţii despre modul în care au realizat romanii reforma generală a sistemului de transport din Palestina, este de presupus că această operaţiune s-a desfăşurat similar celor întreprinse în alte părţi ale Imperiului[74].

5.3. Unităţile de măsură, banii şi sistemul fiscal

Sistemul de măsuri şi greutăţi al Palestinei antice era mult mai puţin performant decât cel al vechilor civilizaţii mesopotamiene, de la care, de altfel, a şi încercat să împrumute unele elemente. Regele Solomon a fost primul care s-a ocupat de realizarea şi implementarea unui sistem coerent, creat pe baza standardelor babiloniene, trasându-le leviţilor dificila sarcină de sistematizare a măsurilor de lungime şi de capacitate. Tulburările istorice prin care au trecut evreii şi exilurile la care au fost supuse mase mari ale populaţiei, precum şi contactul cu diferitele civilizaţii orientale şi mediteraneene au adus schimbări continue în sistemul gândit de Solomon. Astfel s-a ajuns ca, în vremea lui Iisus, evreii să întrebuinţeze un set complex de standarde, distinct, în multe puncte, de la o provincie la alta. Pentru cercetătorii moderni şi, cu atât mai mult, pentru omul obişnuit al zilelor noastre, complexitatea acestui sistem este debusolantă, însă pentru evreii acelor timpuri el se pare că funcţiona fără mari dificultăţi. În mod analog, ne putem gândi la diferenţele uriaşe dintre sistemul metric şi cel britanic care, în ciuda dificultăţilor de înţelegere de către locuitorii de pe Bătrânul Continent, este eficient şi funcţionează în mod natural în Insulă. Din păcate, sarcina arheologilor care s-au preocupat de analizarea sistemului de măsuri şi greutăţi din Palestina biblică este mult îngreunată de faptul că nu a fost descoperit niciun standard complet, ei trebuind să se orienteze după analogii şi să opereze cu termeni vagi ale căror sensuri s-au modificat de mai multe ori în decursul timpului[75].

Pentru distanţe, evreii aveau două seturi de unităţi de măsură. Primul dintre acestea era aplicabil distanţelor scurte şi era bazat pe părţi ale corpului omenesc. Astfel, cotul reprezenta lungimea

74. E. Tengström, *Bread for the People*, Åströms Förlag, Stockholm, 1974, pp. 76-84.
75. Alfred Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life*, Hodder and Stoughton, Londra, 1904, p. 164.

de la cot până la capătul celui de-al doilea deget și era compus din două palme. La rândul ei, palma reprezenta spațiul dintre degetul mare întins și degetul mic, fiind subdivizată în trei lungimi de mână; în fine, mâna avea patru degete. Lucrurile sunt complicate însă de faptul că, în practică, erau folosite două tipuri de coți: cotul slab și cotul tare. Din descoperirile arheologice și din sursele vremii, se pare că arhitecții erau cei care foloseau cotul tare, care se distingea de cotul slab prin aceea că se subdiviza în șapte lungimi de mână, în loc de șase. În aceste condiții, pare dificil de stabilit ce lungime concretă avea în vedere Iisus atunci când întreba cine își poate adăuga un cot la înălțime (Mt. 6:27). Mai probabil este că Învățătorul avea în vedere cotul slab, cel folosit îndeobște. Așadar, cotul la care se referea Iisus ar fi avut, după cercetările moderne, circa 45 de centimetri, ceea ce, dacă luăm în considerare faptul că unitatea este bazată pe un segment al corpului uman, ne conduce la ideea că evreii erau un popor, în general, scund. Altfel stau lucrurile dacă acceptăm că unitatea de măsură primară a fost cotul tare, care este echivalat cu circa 54 de centimetri. Din păcate, este imposibil de stabilit care dintre aceste unități a stat la baza standardului inițial[76].

Pentru distanțe mai lungi și pentru drumuri, evreii încă foloseau măsuri luate din viața de zi cu zi, precum o aruncătură de săgeată sau o călătorie de o zi. Comună era și referirea la distanța maximă ce putea fi parcursă într-o zi de Șabat, fără încălcarea poruncii referitoare la odihnă. În perioada apostolică, această distanță era considerată a fi egală cu cea dintre cetatea Ierusalimului și Muntele Măslinilor. Odată cu perioada elenistică, în societatea evreiască au pătruns și unitățile de măsură specific grecești, precum stadiul, pe care rabinii l-au echivalat cu a șasea parte a unei „călătorii de Șabat". Ulterior, romanii au introdus mila în Palestina, dovadă în acest sens stând numeroasele indicatoare descoperite de arheologi pe întreg teritoriul Țării Sfinte, precum și în împrejurimi[77].

Pentru suprafețe mici se folosea *qaneh*-ul sau trestia măsurătoare, amintind de toiagul cu care omul de bronz din viziunea lui Iezechiel (Iez. 40) a măsurat viitorul Templu. Pentru suprafețe mai mari, se folosea frânghia, termen care, în limbajul comun, desemna o bucată de pământ. Din păcate, nu mai putem stabili astăzi, din pricina informațiilor neconcludente, echivalența dintre frânghie

76. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 189.
77. Geoffrey W. Bromiley (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 4, Wm. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1915, pp. 1054-1055.

sau frânghie pătrată și unitățile de măsură moderne. Știm însă că cea mai întrebuințată unitate de măsură a ariei era jugul, adică suprafața pe care o pereche de boi o putea ara într-o zi. Ea corespundea latinului *jugerum*, care echivala cu o aproximativ 2.675 de metri pătrați. În ceea ce privește capacitatea, evreii, asemenea multor altor popoare antice, nu aveau un sistem bazat pe cub, cum folosim noi astăzi. Ei nu făceau diferența între un volum dat și cantitatea pe care acesta putea să o cuprindă, astfel încât, în funcție de materiale, cantitatea putea să varieze în mod semnificativ. Sistemul de măsurare a volumului de către vechii evrei este pentru noi adesea confuz, întrucât amestecă sistemul zecimal cu cel duodecimal și are două seturi separate de unități pentru lichide, respectiv pentru solide[78].

De la apariția monedelor, în secolul al VII-lea î.Hr. sau în cel următor, Iudeea s-a aflat sub controlul mai multor puteri străine și, doar pentru scurtă vreme, sub dominația unei dinastii locale, cea a Hasmoneilor. Fiecare schimbare de conducere a adus după sine și o schimbare a sistemului monetar din provincie. Cu toate acestea, niciodată în Iudeea nu se găseau numai monede emise de o anume autoritate, întrucât pelerinii care veneau la Templu aduceau bani din toate colțurile lumii, pe care îi schimbau în apropierea lăcașului, respectând tradiția care cerea ca achitarea taxelor la Templu să se facă numai în moneda locală. Această varietate monetară existând în regiunea Palestinei în vremea lui Iisus face dificilă orientarea în setul de denumiri întrebuințate în Noul Testament. Putem identifica însă șapte tipuri sau denumiri distincte de monede: *dinarul*, *drahma*, *didrahma*, *statirul*, *asarionul*, *codrantul* și *leptonul*. Pe lângă acestea, mai găsim și referiri generale la bani sau la sume mari de bani, precum *argintul* sau *talantul*[79].

Fără doar și poate, cea mai celebră monedă neotestamentară este dinarul, în jurul căruia se construiește episodul dialogului dintre Iisus, irodieni și farisei cu privire la obligativitatea achitării taxei către Cezar (Mt. 22:15-22; Mc. 12:13-17; Lc. 20:20-26). Întrebat dacă evreii trebuie să plătească censul, taxa către administrația romană, Iisus a folosit dinarul, o monedă mare de argint emisă de Roma, pentru a demonstra separația dintre Dumnezeu și obligațiile pe care omul le are către El, pe de o parte, și puterea politică și îndatoririle civice ale omului, pe de altă parte. Începând cu anul 44 î.Hr., la Roma au început să fie emiși dinari de argint

78. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 190.
79. Nanci DeBlois, „Coins in the New Testament", în J.F. Hall, J.W. Welch, *Masada and the World of the New Testament*, p. 239.

cu chipul lui Iulius Cezar, pentru ca, ulterior, fiecare dintre cezarii care i-au succedat să bată propria monedă. Aceşti bani circulau în paralel, astfel încât, deşi în vremea activităţii lui Iisus la Roma domnea împăratul Tiberiu, nu putem fi siguri că banul folosit de Iisus Hristos în discuţia cu oponenţii Săi avea imprimată imaginea liderului roman în funcţie. Dacă ar fi fost aşa, ştim despre unii dintre dinarii emişi în vremea lui Tiberiu că-l înfăţişau pe împărat pe avers împreună cu inscripţia TI.CAESAR DIVI AVG.F.AVGVSTVS, iar pe revers aveau o femeie aşezată, considerată a fi mama lui Tiberiu, alături de inscripţia PONTIF.MAXIM[80].

Statirul grecesc era moneda cea mai valoroasă din acea vreme care apare în scrierile Noului Testament. În primă fază, statirul a fost bătut în aur de către Filip al II-lea al Macedoniei şi, ulterior, şi de fiul său, Alexandru cel Mare. Cele două versiuni ale monedei, denumite, în limbajul curent, după numele fiecăruia dintre cei doi regi, au circulat în paralel pentru o vreme destul de îndelungată după moartea acestora. Cu timpul, statirii au început să fie bătuţi, în argint sau în aur, şi în alte oraşe greceşti şi în alte state, însă valoarea şi greutatea lor nu era aceeaşi peste tot. S-a estimat că statirul de argint din Noul Testament avea aceeaşi valoare ca opt dinari sau patru drahme. Ştim, cu siguranţă, că moneda pe care Petru a găsit-o în gura unui peşte şi cu care avea să plătească taxa anuală, atât pentru el, cât şi pentru Iisus, era un statir[81]. Cum această taxă era, în vremea lui Iisus, o didrahmă de persoană, rezultă că statirul valora două didrahme, echivalenţă ce corespunde estimării menţionate anterior. S-a speculat, de asemenea, că cei treizeci de arginţi pe care i-a primit Iuda pentru trădarea lui Iisus (Mt. 26:15; 27:3,5-6) ar fi fost tot statiri, dat fiind faptul că denumirea în sine de „argint” nu avea în vedere o monedă anume[82].

În vremea lui Iisus, în sistemul monetar erau întrebuinţate şi două importante unităţi de măsură pentru greutate. Este vorba despre *şekel*, cunoscut în română sub numele de *siclu*, şi despre talant. Prima dintre acestea, şekelul, a devenit, cu timpul, denumirea unei monede. Deşi nu este menţionat nominal în Noul Testament,

---

80. George F. Hill, *Coins of Bible Days*, Macmillan, New York, 1955, p. 83; Christopher Howgego, *Ancient History from Coins*, Routledge, Londra, 1995, p. 75.
81. Mt. 17:27: „Şi ca să nu-i smintim pe ei, mergând la mare, aruncă undiţa şi peştele care va ieşi întâi, ia-l, şi, deschizându-i gura, vei găsi un statir. Ia-l şi dă-l lor pentru Mine şi pentru tine”.
82. Oded Borowski, „From Shekels to Talents: Money in the Ancient World”, în *Biblical Archaeology Review*, 19 (1993), pp. 68-70.

şekelul era foarte cunoscut şi echivala cu patru dinari – în cazul celui de argint –, în vreme ce şekelul de aur valora cât cincisprezece de argint. Din informaţiile existente, nu ne putem face o idee clară despre valoarea reală a unui şekel în primul secol al erei creştine, dar ştim că în epoca Vechiului Testament cu un şekel de aur puteai cumpăra un bou sau două tone de grâne, în vreme ce un berbec valora doi şekeli de argint (Lev. 5:15). Ca şi în cazul statirilor, şi şekelii au fost consideraţi, de către unii cercetători, drept moneda primită de Iuda Iscarioteanul de la autorităţile iudaice pentru vânzarea lui Iisus. S-a afirmat că, la un curs de patru dinari per şekel, Iuda ar fi primit 120 de dinari, sumă foarte mare şi care reprezenta salariul unui muncitor pe patru luni. Această sumă ar corespunde compensaţiei pe care un evreu trebuia să o plătească atunci când boul său ar fi omorât, accidental, un sclav aparţinând altei persoane (Ieş. 21:32)[83]. Cât priveşte talantul, acesta nu a devenit niciodată denumirea unei monede. Este sigur însă că el desemna o sumă foarte mare, fiind totuşi greu de stabilit cu exactitate o echivalenţă între acest termen şi sistemul monetar convenţional. Ştim că minele de aur de la Krenides, cucerite de regele Filip al II-lea al Macedoniei, produceau anual o mie de talanţi, iar venitul regelui Solomon pentru acelaşi interval de timp era de 666 de talanţi. În aceste condiţii, trebuie privită cu rezerve suma de zece mii de talanţi menţionată în Noul Testament ca datorie a unei slugi către stăpân[84]. Făcând apel la configuraţia economico-financiară a Levantului în epoca despre care vorbim, putem ajunge la concluzia că datoria slugii depăşea, de fapt, cantitatea de bani existentă în întreaga Iudee. Aşadar, intenţia lui Iisus a fost, evident, aceea de a sublinia, printr-o hiperbolă de mare amploare, marea disponibilitate de a ierta a stăpânului, în comparaţie cu răutatea de care avea să dea dovadă sluga în raport cu propriii săi debitori[85].

În principiu, din punct de vedere oficial, monedele destinate Iudeii în perioada romană, începând cu anul 37 î.Hr., proveneau din monetăriile de la Roma, Alexandria şi Antiohia. Romanii acceptau însă în timpul lui Irod ca monedele mici să fie bătute local, sub îndrumarea marilor preoţi ori a procuratorilor. Din anul 15 î.Hr., Augustus a luat decizia creării unei monetării imperiale centrale,

83. Nanci DeBlois, „Coins in the New Testament", p. 244.
84. Mt. 18:23-24: „De aceea, asemănatu-s-a împărăţia cerurilor omului împărat care a voit să se socotească cu slugile sale. Şi, începând să se socotească cu ele, i s-a adus un datornic cu zece mii de talanţi".
85. Craig S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*, Wm. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2009, pp. 458-459.

al cărei sediu a fost fixat la Lugdunum (Lyon), în Galia, aici fiind produşi îndeosebi dinarii de aur şi de argint. Monedele de cupru, mai puţin valoroase, au continuat să fie produse în provinciile Imperiului, în monetării locale supravegheate de delegaţi imperiali. Pentru evrei, aprobarea de a bate măcar unele dintre aceste monede în regim propriu le dădea posibilitatea de a le imprima cu imagini „acceptabile" din punct de vedere religios. Astfel, pe monedele bătute în Iudeea se găseau plante, copaci sau inscripţii ale Templului, spre deosebire de reprezentările de împăraţi şi zei păgâni de pe monedele romane, care erau considerate blasfemiatoare în mentalitatea iudaică[86].

În istoria poporului evreu, primul sistem fiscal a fost cel instituit de regele Solomon. Anterior, în vremea lui David, dat fiind caracterul războinic al domniei acestuia, regatul israelit supraviețuia, din punct de vedere financiar, din contribuţiile canaaniţilor şi ale celorlalte popoare vecine cucerite. Aceste populaţii erau supuse, de asemenea, unui regim de muncă forţată. Începând cu Solomon însă, pe fondul stabilizării situaţiei politico-militare, a devenit necesară atragerea de fonduri din interiorul graniţelor ţării. În acest scop, regele israelit a împărţit teritoriul în douăsprezece regiuni fiscale, fiecare dintre acestea având sarcina de a asigura hrana şi sprijinul material necesare casei regale, pentru câte o lună (3Reg. 4:7). În plus, toate caravanele care tranzitau Israelul achitau taxe vamale, în vreme ce regimul muncii forţate fusese extins şi asupra israeliţilor, atunci când era vorba despre proiecte de interes public, aşa cum a fost cazul Templului (3Reg. 5:13). Şi regii din regatele Iuda şi Israel au continuat să întreţină un sistem fiscal, mai mult sau mai puţin eficient. O organizare fiscală în adevăratul sens al cuvântului nu a funcţionat, în Palestina, decât începând cu stăpânirea persană. Satrapii, conducători ai regiunilor imperiale, erau obligaţi să colecteze o sumă fixă, pe care să o trimită către trezoreria centrală. După ce biblicul Israel a trecut sub dominaţia regilor seleucizi, sistemul fiscal a suferit modificări semnificative, cea mai importantă fiind aceea că taxele nu mai erau colectate de oficiali ai statului, funcţia de perceptor fiind atribuită unor persoane private, pe bază de licitaţie. Aceşti colectori aveau datoria de a strânge de la populaţie o anumită sumă standard, urmând ca restul banilor adunaţi să le revină în totalitate[87].

Este destul de dificil de stabilit dacă romanii au impus un regim fiscal special asupra statului iudeu în fruntea căruia a ajuns Irod

86. Nanci DeBlois, „Coins in the New Testament", p. 250.
87. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, pp. 2308-2309.

cel Mare. Nu avem, în sursele vremii, nicio referire directă la un tribut pe care regele de origine edomită să-l fi plătit către liderii de la Roma. În aceste condiţii, este de presupus că regimul de taxe care a existat în Palestina în vremea lui Irod a servit intereselor proprii ale regatului evreu. Această opinie nu a fost însă împărtăşită de toţi cercetătorii, reputatul istoric italian Arnaldo Momigliano considerând că, odată cu impunerea lui Irod pe tronul Iudeii, autorităţile romane au abolit vechiul sistem fiscal palestinian, stabilit de către Cezar, eliminând distincţia dintre taxele achitate către Roma şi cele plătite către conducerea locală. Aşadar, Irod ar fi trebuit să achite un tribut anual fix, permiţându-i-se să păstreze excedentul pentru curtea sa regală şi pentru orice proiecte locale pe care le socotea potrivite[88]. O variantă a acestei teorii, care încearcă să demonstreze, de asemenea, că Iudeea plătea un tribut Romei în vremea lui Irod, porneşte tocmai de la premisa contrară, şi anume că, în ciuda recunoaşterii lui Irod ca rege al Iudeii, romanii au menţinut sistemul fiscal impus de Pompei şi adaptat de Cezar şi Marc Antoniu[89]. Puţinătatea informaţiilor existente, ca şi tăcerea lui Josephus Flavius în această chestiune, îngreunează desprinderea unei concluzii cu grad ridicat de certitudine.

În prima etapă a domniei sale, Irod colecta veniturile necesare sprijinirii lui Marc Antoniu din împilarea supuşilor cu posibilităţi materiale, lucru confirmat de relatările lui Josephus Flavius[90]. Ulterior, principala bază de impozitare a devenit, pentru regele Iudeii, agricultura, în primul rând pentru că teritoriul pe care îl stăpânea nu avea ieşire la mare. Astfel, impozitul funciar era singurul în măsură să-i asigure lui Irod venituri constante, care să-i permită cumpărarea bunăvoinţei romanilor şi îndeplinirea proiectelor edilitare[91]. Este relevant, în acest sens, faptul că, după seceta şi foametea din anii 27-26 î.Hr., regele însuşi a fost extrem de afectat, pentru că, pe lângă impozitul pe pământul propriu-zis, el colecta şi impozite pe producţia agricolă. În plus, în cazul unei producţii foarte reduse, contribuabilii s-ar fi găsit în imposibilitatea de a-şi onora întru totul obligaţiile fiscale. La câţiva ani după

88. Arnaldo Momigliano, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano, 63 a.C.-70 d.C.*, Bologna, 1934 (retipărită Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1967), p. 43.
89. Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, Brown Judaic Studies, Providence, 2005, p. 122.
90. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, 15.5-7.
91. Jack Pastor, *Land and Economy in Ancient Palestine*, Routledge, Londra, pp. 105-106.

extinderea teritorială din 30 î.Hr., venită ca urmare a hotărârii lui Octravian, regele Irod a început să pună un accent din ce în ce mai mare pe taxele şi impozitele indirecte, deşi pământul continua să reprezinte un obiect taxabil de prim rang. Nu ştim însă dacă regele impozita şi alte proprietăţi în afara terenurilor agricole[92].

Existenţa capitaţiei în regatul irodian este un subiect încă dezbătut în mediile academice. În principiu, în lumea romană, un *tributum capitis* nu putea fi introdus decât după efectuarea unui recensământ general, care să indice numărul real al locuitorilor taxabili. Un astfel de demers ştim că a existat în zona Palestinei abia în anul 6 î.Hr., când cercetarea modernă a datat celebrul recensământ al lui Quirinius. Până la acel moment, Irod pare să fi folosit sistemul egiptean de calculare a contribuţiilor individuale datorate de supuşi. Astfel, perceptorii locali aveau obligaţia de a declara, la sfârşitul anului, numărul persoanelor taxabile din zonele pe care le gestionau, astfel încât, la nivel central, se putea face o calculaţie a nivelului capitaţiei[93]. Desigur, la îndemâna regelui iudeu exista şi modelul roman de taxare individuală, care presupunea recensământul, dar nu avem date că Irod ar fi întreprins o astfel de acţiune de mare anvergură. Simplul fapt că între rege şi autorităţile romane existau raporturi politico-militare foarte strânse nu înseamnă că el se afla în postura de a organiza un sistem fiscal care să imite, întru totul, aparatul complex al Romei[94]. Mai mult, nu există nicio dovadă că administraţia romană derula recensăminte în regatele clientelare, atâta vreme cât suveranii acestora erau singurii responsabili de achitarea taxelor către Roma. Aşadar, dacă a existat cu adevărat un *tributum capitis* în regatul irodian, acesta nu a putut urma alt model decât cel egiptean.

În anii ’30, Fritz Moritz Heichelheim susţinea că impozitul imobiliar din perioada administraţiei romane efective în Iudeea data din timpul domniei lui Irod cel Mare. Ştim, din scrierile lui Josephus Flavius[95], că, după intrarea în Ierusalim a lui Irod Agrippa I, în anul 41 d.Hr., acesta a ridicat impozitul pe locuinţe, în scopul de a-şi atrage simpatia populaţiei locale[96]. Ipoteza savantului canadian

92. Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar’s: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, pp. 163-164.
93. A.H.M. Jones, *The Herods of Judaea*, Clarendon Press, Oxford, 1938, p. 168.
94. Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar’s: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, p. 167.
95. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, 19.299.
96. Abraham Schalit, *König Herodes: Der Mann und sein Werk*, de Gruyter, Berlin, 1969, pp. 286-288.

de origine germană a născut dezbateri aprinse în lumea academică, pentru că nu există nicio referință directă la un astfel de impozit practicat în vremea regelui Irod cel Mare. Mai mult decât atât, în Republica romană târzie, în timpul căreia a domnit regele iudeu, impozitele de acest fel erau extrem de rare, fiind impuse numai ca măsuri extraordinare[97]. Este mult mai plauzibil că impozitul existent la începutul domniei lui Irod Agrippa data din vremea guvernatorilor romani, care l-ar fi putut impune asupra Ierusalimului ca urmare a uneia dintre numeroasele revolte ale populației evreiești împotriva prezenței efective a administrației romane în zonă. O altă variantă ar fi ca acest impozit excepțional să fi fost instituit pentru acoperirea unor nevoi urgente ale provinciei, despre care nu avem alte detalii în sursele vremii[98]. În orice caz, este puțin probabil ca impozitul pe clădiri să fi făcut parte din sistemul fiscal gândit de Irod cel Mare[99].

Exista, cu siguranță, un sistem de taxe vamale (*portaria*), favorizat de faptul că teritoriul controlat de Irod cuprindea mai multe regiuni și orașe cu diferite grade de autonomie. Din categoria orașelor semiautonome făceau parte Gaza, Gadara, Hippos, Azotus și Jamneia, precum și alte localități, refăcute de regele iudeu, ca Sebasta, Cezareea, Geba sau Esbus. Comerțul în și dintre aceste așezări era supus taxelor vamale, situație care genera venituri importante pentru vistieria casei regale[100]. Adevărata sursă de venituri fiscale masive era reprezentată însă de rutele comerciale asupra cărora regatul Iudeii dobândise controlul în vremea lui Irod. Comerțul între Egipt și Asia trecea prin zona de coastă a Palestinei, care fusese câștigată de Irod, prin atragerea bunăvoinței lui Octavianus, astfel încât, în special în zona Gazei, veniturile din taxele vamale se ridicau la cifre importante pentru economia regatului irodian[101]. În plus, prin controlarea regiunii edomite, din care provenea și propria sa familie, Irod avea o poziție favorabilă în ceea ce privește comerțul cu regatul nabateean, aflat într-o

97. Dominic W. Rathbone, „Egypt, Augustus and Roman Taxation", în *Egitto e storia antica dell'Ellenismo all'eta Araba*, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice, Bologna, 1989, pp. 94-95.
98. P.A. Brunt, „The Revenues of Rome", în *Journal of Roman Studies*, 71 (1981), p. 168.
99. Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, pp. 178-180.
100. Kenneth Holum, Robert Hohlfelder (ed.), *King Herod's Dream: Caesarea on the Sea*, W. W. Norton, New York, 1988, pp. 72-105.
101. A.H.M. Jones, *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, ed. a II-a, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1983, p. 290.

perioadă de înflorire economică. Sursele existente nu ne permit să reconstituim un tabel al taxelor vamale percepute de administrația irodiană, dar este cert că, pe măsura relaxării regimului fiscal aplicat în mod direct propriilor supuși, Irod s-a concentrat pe extragerea maximului posibil din taxele indirecte[102].

Din aceeași categorie, a taxelor indirecte, făceau parte și taxele impuse pe schimburile comerciale propriu-zise. Nu avem o atestare directă a existenței acestui tip de obligații fiscale în timpul domniei lui Irod, dar știm, din scrierile lui Josephus Flavius, că unul dintre succesorii acestuia, Arhelau, a fost rugat să ridice taxele pe cumpărarea și vânzarea de bunuri[103]. Mai știm, de asemenea, că guvernatorul sirian Vitellius, venit la Ierusalim în jurul anului 37 d.Hr., a hotărât scutirea locuitorilor cetății de plata acestor taxe pe tranzacții[104], ceea ce ar însemna, simplificând evoluția lucrurilor, că taxele instituite de Irod nu au fost ridicate de către Arhelau, lucru pe care însă Josephus Flavius îl menționează explicit[105]. Desigur, rămâne un interval de aproape patruzeci de ani în care nu știm care a fost situația în Palestina din acest punct de vedere. Este posibil ca taxele irodiene să fi fost, într-adevăr, abolite de către Arhelau, iar administrația romană de după acesta să fi introdus o taxă pe schimburile comerciale, eventual numai la nivelul Ierusalimului, pe care Vitellius avea să o elimine. În orice caz, nu cunoaștem, ca și în cazul taxelor vamale, cum arăta grila de taxare a vânzărilor și cumpărărilor în vremea lui Irod. Este de presupus însă că acest tip de contribuție fiscală avea un rol important în sistemul irodian, la fel ca și celelalte forme de impozitare indirectă[106].

În epoca timpurie a Principatului, statul roman pare să nu fi avut un program de recenzare a populației din provincii, recensămintele despre care avem informații fiind organizate după nevoile punctuale ale conducătorilor. Colectând datele din perioada pre-imperială, este greu de susținut că populația din fostul regat al lui Irod a fost recenzată la moartea acestuia, odată cu trecerea regiunii sub administrarea directă a guvernatorilor romani. Nici pentru perioada următoare nu există urme ale unui recensământ, Josephus Flavius menționând chiar un episod, cu iz legendar, petrecut înainte de

102. Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, pp. 173-175.
103. Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, 17.205.
104. Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, 18.90.
105. Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, 17.205.
106. Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, pp. 175-176.

revolta din anul 66 d.Hr., când guvernatorul Siriei de la acea vreme nu a reuşit să convingă preoţimea ierusalimiteană să întreprindă o numărare a locuitorilor din cetate[107]. Cât priveşte celebrul recensământ al lui Quirinius, menţionat în Lc. 2:2, dar datat de cercetarea modernă în jurul anului 6 î.Hr., el nu pare să fi fost mai mult decât o simplă înregistrare a proprietăţilor deţinute de locuitori, după cum reiese şi din scrierile lui Josephus Flavius[108], precum şi din interpretările date de cercetători contextului istoric în care acesta s-a desfăşurat[109]. Iudeii au fost iniţial mâhniţi de faptul că li se cerea declararea proprietăţilor şi numai o parte dintre ei s-au conformat cerinţei autorităţilor romane, la îndemnul Marelui Preot Ioazar[110].

Deşi de anvergură mult mai mică decât se credea în mod tradiţional, recensământul lui Quirinius a avut totuşi rolul de a oferi administraţiei romane o bază pentru instituirea *tributum soli*, odată cu moartea lui Iord cel Mare. Pornind de la datele obţinute în urma acestui proces, romanii au început să colecteze impozitul funciar, care se aplica, probabil, şi roadelor terenului agricol. Ştim că sistemul fiscal din vremea lui Cezar presupunea şi plata către statul roman a unei contribuţii reprezentând un anumit procent din recolta anuală. Acest lucru ar putea fi extins şi la regimul din timpul prefecţilor locali care au urmat recensământului întreprins de Quirinius în anul 6 î.Hr. Există o dovadă în acest sens în scrierile lui Josephus Flavius. Istoricul evreu relatează cum, atunci când împăratul Caligula a insistat să-i fie amplasată statuia în Templul din Ierusalium, delegaţia liderilor evrei pe lângă guvernatorul Siriei, Petronius, îi cerea acestuia să transmită împăratului nemulţumirea populară şi faptul că, refuzând să lucreze pământul, iudeii nu vor putea să-şi achite impozitul corespunzător[111]. Aceste evenimente se petreceau în anii 39-41 d.Hr., ceea ce indică faptul că, cel puţin la acel moment, evreii datorau o contribuţie în natură, cu titlul de *tributum soli*, către administraţia romană[112]. Pe de altă parte, se pare că iudeii erau exceptaţi de la impozitul pe *instrumentum fundi*, adică pe echipamentele folosite pentru cultivarea

107. Josephus Flavius, *Războiul iudeilor împotriva romanilor*, 6.422-425.
108. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, 18.1-2.
109. Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, pp. 213-214.
110. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, 18.3.
111. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, 18.273-275.
112. Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, p. 221.

pământului – aici intrau inclusiv sclavii –, impozit care era practicat în alte părţi ale lumii romane[113].

Dacă nu recunoaştem în demersul lui Quirinius caracteristicile unui recensământ cu conotaţii fiscale – şi, după cum am văzut, aceasta este opinia dominantă –, atunci este greu de crezut că, înainte de anul 70 d.Hr., în Palestina funcţiona un *tributum capitis* în adevăratul sens al cuvântului. Capitaţia nu poate fi colectată în mod eficient atâta vreme cât numărul locuitorilor taxabili nu este cunoscut cu exactitate. Cu toate acestea, episodul evanghelic al discuţiei dintre Iisus şi liderii iudeilor cu privire la achitarea contribuţiei către Cezar (Mc. 12:13-17; Mt. 22:15-22; Lc. 20:20-26) pare a sugera că evreii plăteau o formă de *tributum capitis*. Această opinie a fost împărtăşită de mai mulţi istorici[114], deşi exegeza pasajelor amintite este mult mai complicată, dat fiind faptul că, după cum textul biblic însuşi afirmă, intenţia interlocutorilor lui Iisus era aceea de a-l atrage într-o capcană (Mc. 12:13). Rist a susţinut ideea conform căreia controversa asupra dinarului cuvenit împăratului roman ar fi fost inserată într-o tradiţie mai amplă, referitoare la modul în care era receptat cultul imperial în societatea iudaică. Aşadar, plata capitaţiei către Roma nu ar fi făcut parte din sistemul de taxe şi impozite din vremea lui Iisus, iar episodul evanghelic ar avea rolul exclusiv de a clarifica raportul dintre supunerea faţă de Cezar şi cea faţă de Dumnezeu[115]. În plus, dovezile arheologice par să indice că, în majoritatea cazurilor, taxele către Roma se plăteau, în Palestina din vremea lui Iisus, în natură, numai rareori fiind colectate în bani[116].

Ca şi în vremea lui Irod cel Mare, şi în timpul administraţiei romane, taxele indirecte constituiau cea mai importantă sursă de contribuţii fiscale atrase la bugetul central. De-a lungul timpului, guvernatorii au avut posibilitatea de a adapta sistemul fiscal după nevoile concrete ale vremii, dar nu au ezitat, în unele cazuri, să-şi urmărească în primul rând propriul interes de înavuţire. Guvernatorul Albinus (62-64 d.Hr.) pare să se fi dedat la practici necorespunzătoare funcţiei pe care o ocupa, Josephus Flavius descriindu-l ca pe un tâlhar care împovărase populaţia cu taxe peste măsură de mari[117]. Colectarea propriu-zisă a taxelor se făcea, în ceea ce priveşte

113. P.A. Brunt, „The Revenues of Rome", p. 166.
114. F.M. Heichelheim, „Roman Syria", p. 237.
115. Martin Rist, „Caesar or God (Mark 12:13-17)? A Study in Formgeschichte", în *Journal of Religion*, 16 (1936), pp. 325-326.
116. P.A. Brunt, „The Revenues of Rome", pp. 161-162.
117. Josephus Flavius, *Războiul iudeilor împotriva romanilor*, 2.272-273.

contribuţiile directe, de către oficiali romani, dar taxele indirecte erau strânse de funcţionari locali sau de persoane bogate care obţinuseră, prin licitaţie, dreptul de a le colecta[118]. Conform lui Josephus Flavius, magistraţii şi membrii Sanhedrinului erau responsabili cu colectarea tributului, în sensul că supravegheau activitatea agenţilor care se ocupau în mod direct de acest proces. Este posibil ca aceiaşi agenţi ai Sanhedrinului care strângeau zeciuiala pentru Templul din Ierusalim să fi gestionat şi taxele civile[119]. O dovadă indirectă în acest sens este şi faptul că, odată cu revolta evreilor din anul 66 d.Hr., regele Irod Agrippa a fost nevoit să ceară colectori de taxe guvernatorului Florus, semn că sistemul tradiţional, în care erau implicaţi membrii Sanhedrinului, devenise ineficient[120]. Dacă în Ierusalim am putea accepta că, pe lângă agenţii Sanhedrinului, au mai funcţionat, în anumite momente, şi agenţi imperiali, acest lucru este aproape imposibil de documentat pentru restul Iudeii, unde toate indiciile conduc către un sistem întreţinut de colectori iudei[121].

118. John R. Donahue, „Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification" în *Catholic Biblical Quarterly*, 33 (1971), p. 54.
119. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, 20.181.
120. Josephus Flavius, *Războiul iudeilor împotriva romanilor*, 2.407
121. Fabian E. Udoh, *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, pp. 240-241.

Partea a III-a

Viața socială

În Israel, spre deosebire de alte societăţi aristocratice ale Antichităţii, doar o singură clasă putea pretinde întâietate, şi aceasta deoarece avea demnitate religioasă: clasa preoţească. Teoretic deci, nobilimea cea mai de vază era reprezentată de conducătorii celor opt familii care aveau onoarea să furnizeze lemnul pentru arderile oferite în Templu şi din care erau aleşi Marii Preoţi. Aşadar, aristocraţia, în societatea israelită, îşi lega existenţa de sfera religioasă, care influenţa, de altfel, toate segmentele vieţii comunităţii evreieşti. În practică însă, clasa preoţească şi-a pierdut o bună parte din statutul privilegiat de-a lungul timpului, pe măsură ce a permis cărturarilor independenţi să se intituleze specialişti în legea sfântă şi apărători ai valorilor tradiţionale. În plus, odată cu ascensiunea familiei irodiene şi cu instaurarea dominaţiei romane, aristocraţia preoţească tradiţională a poporului ales a intrat într-un declin ce va culmina cu distrugerea Templului din Ierusalim de către armatele imperiale[1].

Totuşi, stratificarea socială era o realitate a Israelului din vremea lui Iisus. Ea se baza, ca şi în Imperiul Roman, pe diferenţele de avere şi de resurse materiale. De altfel, chiar şi în activitatea lui Hristos, consemnată de scrierile neotestamentare, vedem că principala distincţie prezentă în societatea evreiască era cea dintre bogaţi şi săraci, iar nu cea dintre aristocraţi sau nobili şi oamenii de rând. Situaţia acelor vremuri are mai multe lucruri în comun cu realitatea zilelor noastre decât cu Antichitatea târzie, spre exemplu, ori cu Evul Mediu occidental. Clasa conducătoare a poporului evreu nu dobândise accesul la această poziţie în virtutea descendenţei sau a acceptării respectuoase de către restul populaţiei, ci ca urmare a resurselor materiale de care dispunea şi pe care le

1. Jeong Kii Min, *Sin and Politics: Issues in Reformed Theology*, Peter Lang, New York, 2009, p. 202.

putea mobiliza în vederea atingerii obiectivelor politice și militare. Adesea, cei bogați controlau teritorii întinse, chiar și localități întregi. Știm, de pildă, că Ptolemeu, cancelarul regelui Irod cel Mare, deținea întregul sat Arus[2].

Spre deosebire de situația altor popoare ale lumii antice, supremația factorului religios în viața comunității evreiești întreținea o atitudine aparte față de problema inegalității sociale și față de privilegiile claselor bogate. Astfel, conform sistemului religios iudaic, în fața lui Dumnezeu toți laicii evrei erau egali, singurul statut aparte revenind, evident, castei preoțești. Drept urmare, chiar dacă egalitatea religioasă nu compensa diferențele semnificative dintre clasele bogate și cele sărace, în ceea ce privește traiul de zi cu zi ea oferea celor mai puțin înstăriți nu doar o consolare imediată, ci și speranța realizării unei dreptăți sociale viitoare. Prescripțiile Legii iudaice, precum și modul în care se derula cultul sacrificial de la Templu făceau ca, măcar din acest punct de vedere, distincțiile generate de discrepanțele de avere să nu mai fie atât de puternic resimțite de cei săraci[3].

Cât privește sclavia, aceasta era prezentă atât în lumea greco-romană, cât și în cea iudaică. Grecii, în general, denumeau sclavul, asemenea animalului, doar în termenii trupului. Cuvântul comun folosit de ei pentru a desemna sclavul era pur și simplu *trup* (*sōma*). Vocabularul somatic reflectă un obicei cultural care tindea să definească sclavul doar pe baza corporalității sale. De altfel, pseudoștiința citirii în trupul omului, în vederea detectării caracterului, a statutului sau a destinului, a influențat modul în care grecii și romanii au stabilit imaginea femeii, a barbarului, a bestiei și a sclavului drept tipuri caracteriale fixe. Mărturiile arheologice demonstrează această influență. Picturile de pe vasele atice, de exemplu, descriu trupul omului liber în postură dreaptă, cu piept robust, umeri largi, cadru bine proporționat, în timp ce trupul sclavului este descris într-o postură umilitoare, ghemuit, aproape ascuns, nu foarte înalt, cu gesturi îngheţate în încercarea de a îndeplini vreo sarcină pentru stăpân. Astfel de picturi reflectă vechiul principiu fizionomic potrivit căruia un trup slăbit indică un sclav. Ipotezele grecești potrivit cărora sclavii prezentau un aspect fizic inferior și-au găsit primele formulări clare în filosofia lui Aristotel[4].

---

2. Josephus Flavius, *Antichități iudaice*, 17.289.
3. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 140-141.
4. Albert Harill, *Slaves in the New Testament. Literary, social and moral dimensions*, Fortress Press, Minneapolis, 2006, pp. 20, 38.

Viața religioasă a sclavilor romani presupunea participarea la ritualul zilnic desfășurat potrivit cultului casei, centrat pe venerarea unor idoli protectivi (*lares*), care reprezentau spiritul ancestral (*genius*) al proprietarului casei (*pater familias*). În timpul unui ritual păgân desfășurat în luna ianuarie (*Compitalia*), familia agăța păpuși cu chip bărbătesc și femeiesc pentru fiecare membru al familiei (*domus*), iar pentru sclavi doar niște mingi din lână. Deși ritualul avea rolul de a-i integra pe sclavi în comunitatea familiei, această reprezentare sub forma unor mingi fără gen îi dezumaniza și îi umilea. Interacțiunea dintre gen și statut social avea loc și în cadrul sărbătorilor religioase organizate în beneficiul sclavilor, Saturnalia (în Decembrie) și sărbătoarea sclavilor, pe 13 august (*servorum dies festus*). Ambele sărbători „recunoșteau permeabilitatea graniței dintre stăpân și statutul sclavului în casă, însă doar ca o excepție care confirma acea graniță”[5].

Legea evreiască făcea o diferență considerabilă între sclavii păgâni și evrei. Cei din prima categorie beneficiau de o protecție socială mai restrânsă decât sclavii proveniți din sânul poporului evreu. Cu toate acestea, ei nu puteau fi uciși, mutilați sau tratați necorespunzător, aveau dreptul la o zi de odihnă și, spre deosebire de situația din lumea romană, dacă scăpau, nu trebuiau înapoiați stăpânului. În cazul în care sclavii păgâni aparțineau unui israelit, ei erau obligați să se supună cerințelor legale, dar nu puteau fi tăiați împrejur împotriva voinței lor. Dacă un sclav refuza să fie de acord cu aceste prescripții ale Legii, el trebuia să fie vândut înapoi păgânilor. Pe de altă parte, dacă era de acord, din acel moment era considerat un membru al familiei. Această „adopție” avea efecte atât de puternice, încât un sclav circumcis care aparținea unui preot putea mânca „sfânta hrană”, pâinile punerii dinainte. Însă chiar dacă era tăiat împrejur, un sclav păgân nu avea aceleași obligații religioase ca un sclav evreu și nici aceleași drepturi civile[6].

Existau foarte puțini sclavi evrei cumpărați în Palestina. Legea interzicea ținerea unui sclav israelit împotriva voinței lui, cu excepția cazurilor când era vorba despre un om vinovat de anumite delicte. O măsură legală radicală îl condamna pe debitorul falimentar la

5. Richard P. Saller, „Symbols of Gender and Status Hierarchies in the Roman Household”, în *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations* (ed. Sheila Murnaghan, Sandra R. Joshel), Routledge, Londra, 1998, p. 90.
6. William Linn Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, American Philosophical Society, Philadelphia, 1995, p. 136.

sclavie, precum și pe hoțul care nu putea repara prejudiciul. Existau, de asemenea, oameni săraci care preferau să fie făcuți sclavi decât să flămânzească și, în acest caz, stăpânii lor le găureau lobul urechii drepte, ca semn al stării lor servile. În afară de eliberarea obligatorie a sclavilor iudei în al șaptelea an, multora le era redată libertatea de către stăpânii lor. Unii sclavi reușeau să agonisească prețul răscumpărării lor, iar alții beneficiau de ajutorul sau generozitatea familiei căreia îi slujiseră[7].

7. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 145.

Capitolul 6

Limbile și mijloacele de comunicare

6.1. Limba aramaică

În mod tradițional, aramaica este considerată drept limba comună a Palestinei din vremea lui Iisus, însă această considerație, socotită până nu demult o axiomă, nu poate fi susținută în totalitate. Cu siguranță, aramaica era o limbă foarte răspândită în rândul maselor, dar fie și numai privind numele de persoane care apar în Noul Testament putem deduce că, în afara ei, în spațiul lumii evreiești se foloseau și greaca, latina sau ebraica. Cât privește uzul ebraicii, acesta va fi discutat într-o secțiune aparte, dar trebuie precizat, dintru început, că textele grecești, inclusiv neotestamentare (Fapte 22:2; 26:14), care menționează limba ebraică s-ar putea referi, de fapt, la aramaică, dată fiind înrudirea dintre cele două limbi și folosirea lor alternativă în perioada de care ne ocupăm. Desigur, aramaica nu era o simplă formă coruptă a limbii ebraice, așa cum s-a sugerat în unele cercuri în veacurile trecute, iar similitudinile dintre cele două limbi se datorează, pe de o parte, fondului comun al familiei lingvistice căreia îi aparțin, iar pe de altă parte, împrumuturilor ce caracterizează orice raport dintre două limbi cu areale de răspândire învecinate[1]. În orice caz, dincolo de detaliile care nu pot fi clarificate pe baza informațiilor de care dispunem la acest moment, se poate afirma că aramaica a servit drept limbă de tranziție în Palestina de la ebraica veterotestamentară către greaca Noului Testament[2].

Încă dinainte de a da numele unei limbi, termenul „Aram” era folosit ca toponim în Orientul antic. În cartea Genezei apar referințe la locuri precum Paddan-Aram sau Aram-Naharaim, dar nu există nicio mențiune explicită la un popor aramean propriu-zis. Abia în

1. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 265.
2. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 336.

secolul al XI-lea î.Hr., în contextul unei expediții a regelui asirian Tiglat Pileser I, aflăm că acesta i-a întâlnit pe aramei de-a lungul Eufratului, unde aceștia își întemeiaseră mici regate independente. Aceste state erau concentrate în zona Siriei, dar unele se extinseseră chiar până în apropierea Golfului Persic. Unul dintre liderii arameilor, numit Adad-apla-iddina, a reușit chiar să acceadă la tronul babilonian, însă dominația lui a fost de scurtă durată, fiind învins de ceilalți conducători aramei. Știm că, în timpul monarhiei israelite, regatele aramene Zobah și Damasc erau unii dintre rivalii cei mai de temut ai statului evreu. După destrămarea monarhiei unificate, Israel și Iuda s-au confruntat, în continuare, cu statele aramene, schimbându-și de mai multe ori rolul de lideri regionali. În unele cazuri, contactele dintre lumea israelită și cea aramaică au dat naștere unor alianțe politico-militare, cum este cazul celei din secolul al VIII-lea î.Hr., încheiată între Damasc și regatul nordic Israel, cărora li s-a alăturat și Tirul. Iuda, deși a fost invitată să intre în această alianță, a preferat să se apropie de Asiria, care, de altfel, avea să iasă câștigătoare din conflictul ce a urmat. Apariția limbii aramaice este strâns legată tocmai de aceste formațiuni politice, care foloseau o limbă asemănătoare cu ebraica, dar care prezenta unele diferențe ce aveau să se adâncească pe măsura trecerii timpului[3].

Perioada veche a limbii aramaice a fost urmată de transformarea acesteia dintr-o limbă relativ minoră a Orientului antic în limba oficială a Imperiului Persan, între secolele VI și IV î.Hr. În această perioadă, aramaica devenise, grație puterii persane, o veritabilă *lingua franca* în Orient. O dovadă în acest sens este și prezența mai multor documente internaționale redactate în aramaică, precum corespondența dintre conducătorii filisteni și faraonul egiptean[4]. După căderea regatului Iuda, evreii au adoptat, în scrierea lor, sistemul de scriere aramaic, fără a prelua și limba propriu-zisă, deși, anterior acestui moment, unele porțiuni ale Bibliei fuseseră deja redactate în aramaică. Abia după întoarcerea din exil, iudeii au introdus această limbă în uzul curent al comunității palestiniene. Până la cucerirea Levantului de către greci, aramaica a rămas principala limbă de comunicare a iudeilor. Deși concurată de către limba greacă, ea a continuat să reziste în prim-planul vieții publice. În această perioadă a evoluției sale, numită aramaica mijlocie,

3. Frederick E. Greenspahn, *An Introduction to Aramaic*, ed. a II-a, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007, p. 5.
4. Bezalel Porten, „The Identity of King Adon”, în *Biblical Archaeologist*, 44 (1981), pp. 36-52.

limba era vorbită şi în vremea lui Iisus Hristos, în regiunea Palestinei existând însă un număr important de dialecte[5].

Aramaica iudeeană era dialectul vorbit îndeosebi în Ierusalim şi în restul Iudeii. În vremea lui Iisus, acest dialect era încă la începuturile dezvoltării sale, lingviştii denumindu-l, din acest motiv, dialectul vechi. Aramaica vorbită în Iudeea preluase unele componente ale limbii biblice şi ale celei folosite în perioada hasmoneilor, dar deviase sensibil de la aramaica standard, vechea limbă oficială a Imperiului Persan ahemenid. Cuvintele lui Iisus Hristos, consemnate în Noul Testament şi care trădează o etimologie aramaică, aparţin, de asemenea, acestui dialect. Ştim însă că Iisus şi-a petrecut cea mai mare parte a vieţii în Galileea, ceea ce face destul de puţin probabil ca El să fi folosit, în vorbirea curentă, dialectul aramaic specific zonei Iudeii. De aceea, se poate conchide că tradiţiile ulterioare, care au pătruns în lumea de limbă greacă şi au contribuit la scrierea Noului Testament, au fost filtrate mai întâi prin comunitatea creştină din Ierusalim, unde au fost îmbrăcate în forma lingvistică specifică acestui areal[6]. Trebuie spus că, în afara dialectului standard, a cărui structură era dictată în primul rând de folosirea sa în Ierusalim, aramaica iudeeană mai avea şi o variaţiune, întâlnită în jurul oazei Engedi.

Dialectul samaritean este un dialect relativ târziu, standardizat la câteva secole după Iisus, dar care era întâlnit, într-o formă încă insuficient dezvoltată, şi în vremea lui Iisus Hristos. Unele modificări în pronunţia textelor sacre ebraice, întâlnite şi în textele de la Qumran, indică faptul că exista, în jurul secolului al II-lea î.Hr., un dialect aramaic samaritean care reuşise să influenţeze chiar şi ebraica samariteană. Dată fiind însă izolarea comunităţii samaritene în sânul poporului evreu, datele despre geneza şi evoluţia aramaicii din Samaria sunt insuficiente pentru a putea contura un tablou complet al stadiului în care se afla această limbă în vremea lui Iisus[7].

După cum aminteam mai sus, limba maternă a lui Iisus Hristos era dialectul galileean al aramaicii[8]. Existenţa acestuia este dovedită de numeroasele toponime, inscripţii şi documente private datând din perioada secolelor I-III d.Hr., precum şi de literatura rabinică.

---

5. Frederick E. Greenspahn, *An Introduction to Aramaic*, pp. 6-7.
6. A se vedea şi Maurice Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, Cambridge University Press, 2004, p. 89.
7. Stefan Weninger (ed.), *The Semitic Languages: An International Handbook*, De Gruyter, Berlin & Boston, 2011, pp. 620-623.
8. Stephen Andrew Missick, *The Words of Jesus in the Original Aramaic*, Xulon Press, 2006, p. 115.

Galileeana se distinge net de restul dialectelor aramaice, existând diferențe semnificative atât la nivelul gramaticii, cât și al lexicului. Deși nu la fel de influent precum dialectul iudeean, cel galileean a avut și el o înrâurire asupra dezvoltării tradițiilor privitoare la pronunția târzie a limbii ebraice. Unele dintre aceste tradiții ar putea să dateze chiar din perioada lui Iisus, după cum o dovedesc documentele vremii.

În afara spațiului palestinian propriu-zis, mai existau alte câteva dialecte, care au avut și ele o arie de răspândire, ce-i drept, mai restrânsă, în interiorul biblicului Israel. Așa este cazul dialectului estic iordanian, ale cărui rădăcini se află în vechea limbă folosită de iudeii de dincolo de râul Iordan, undeva către începutul secolului al II-lea î.Hr. În jurul Damascului exista un dialect specific, care prezenta anumite trăsături comune cu aramaica galileeană și cu cea samariteană. Acest dialect, vorbit și în zona Antilibanului, a avut cea mai mare contribuție la crearea aramaicii apusene moderne. În zona Alepului se vorbea aramaica orontină (de la numele fluviului Orontes), dialect care nu a influențat în mod semnificativ dezvoltarea aramaicii, în special din cauza ciocnirii cu limba greacă a lumii elenistice, proces în urma căruia orontina a pierdut, treptat, din importanță, rămânând în istorie numai prin câteva toponime[9].

6.2. Limba greacă

În limba greacă se vorbește și se scrie, în mod continuu, de mai bine de treizeci și cinci de secole, ceea ce o face cea mai longevivă limbă europeană. Evoluția acestei limbi reprezintă un fenomen unic în istoria lingvisticii, fiind marcată de cinci faze principale, determinate, la rândul lor, de schimbările istorice. Dialectele apărute în cursul acestui proces, mai mult sau mai puțin apropiate de limba clasică, au pălit în fața limbii comune, așa-numita *koine*, dezvoltată în secolul al III-lea î.Hr., pe fondul difuzării masive a culturii elenistice în bazinul Mediteranei orientale. Greaca *koine*, limbă dinamică și aflată într-o continuă transformare, este și limba originalelor Noului Testament, cu excepția, poate, a Evangheliei după Matei, în cazul căreia există ipoteza unui original aramaic. Faptul că autorii Evangheliilor, de origine neîndoielnic evreiască – deși asupra identității lor personale există controversele cunoscute –,

9. Klaus Beyer, *The Aramaic Language: Its Distribution and Subdivisions*, trad. John F. Healey, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, pp. 38-40.

şi-au redactat materialele în limba greacă indică, pe de o parte, că această limbă era cea utilizată în comunităţile cărora le erau adresate scrierile, iar pe de altă parte, că autorii înşişi aveau o cunoaştere a ei suficient de bună încât să poată consemna în scris tradiţiile privitoare la viaţa şi activitatea lui Iisus.

S-a scris foarte mult despre statutul limbii greceşti în Palestina în vremea lui Iisus Hristos, căutându-se şi eventuale dovezi în sprijinul afirmaţiei că Iisus Însuşi vorbea limba greacă sau, din contră, pentru a demonta această ipoteză. Pentru perioada elenistică nu există un consens în lumea academică în ceea ce priveşte extensiunea zonelor populate de evrei, în care limba greacă era vorbită sau măcar cunoscută, în mod curent, după cum nu se poate stabili cu certitudine nici dacă aceasta era apanajul unor anumite clase sociale. Este cert însă că, odată cu fondarea oraşelor de tip elenistic în Palestina şi cu adoptarea de către o parte a populaţiei locale a stilului de viaţă specific lumii elenistice, limba greacă a pătruns în spaţiul iudaic[10]. Din aceste centre elenistice, cultura şi limba greacă s-au răspândit şi în restul teritoriului, penetrând chiar şi bariera lingvistică a unor oraşe mai conservatoare, precum Ierusalim, Ierihon sau Nazaret[11]. Relevant pentru anvergura pe care o căpătase greaca în lumea iudaică în vremea Imperiului Roman este faptul că autorităţile de la Roma comunicau cu liderii iudei din Palestina şi din Diaspora în limba greacă, după cum toate edictele şi decretele care priveau lumea iudaică erau emise în această limbă. Cunoaştem, de asemenea, că liderii evreilor palestinieni erau nevoiţi să folosească, în dialogul cu omologii lor din Diaspora, tot limba greacă, întrucât ea reprezenta limba maternă a celor din urmă. Se poate presupune, în aceste condiţii, că pentru iudeul care dorea să acceadă la funcţii publice în cadrul sistemului administrativ roman cunoaşterea limbii greceşti era o cerinţă *sine qua non*. De asemenea, cunoaşterea acestei limbi era necesară şi comercianţilor, întrucât greaca devenise, în întregul Orient, limba preferată în schimburile comerciale. Aşadar, nevoia populaţiei evreieşti de a învăţa limba greacă era determinată de cerinţe sociale, economice şi politice, lucru care întreţinea, fireşte, şi o stare de tensiune în rândul unui popor în principiu rezervat faţă de influenţele străine[12].

---

10. Joseph Fitzmyer, „The Languages of Palestine in the First Century A.D.”, în *Catholic Biblical Quarterly* (1970), p. 508.
11. *Ibidem*.
12. Catherine Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001, p. 231.

În aceste condiții, este lesne de înțeles de ce majoritatea cercetătorilor consideră că limba greacă era răspândită, în vremea lui Iisus, în toate păturile sociale, lucru demonstrat și de multiplele împrumuturi de origine greacă din limba aramaică. Majoritatea învățaților știau foarte bine limba greacă, deși unii rabini ultraconservatori făceau eforturi serioase pentru a stăvili expansiunea acesteia în lumea iudaică. Principala temere a cărturarilor evrei era că, odată cu pătrunderea limbii grecești, masele vor avea acces și la produsele literare ale acesteia, ceea ce putea influența negativ gândirea tradițională iudaică. Cu toate aceste temeri, rabinii înșiși au fost nevoiți să învețe limba greacă, nu numai pentru a putea comunica eficient, ci și pentru a-și extinde orizonturile intelectuale[13].

Este dificil, într-adevăr, să stabilim ce fel de cunoaștere a limbii grecești posedau evreii de rând din vremea lui Iisus. Ca și engleza zilelor noastre, greaca veacului I d.Hr. era o limbă de mare circulație, dar care nu era învățată, de cele mai multe ori, metodic și temeinic. Faptul că anumite nume evreiești poartă o amprentă grecească indică, în primul rând, o asimilare culturală, iar nu o achiziție lingvistică propriu-zisă. Așadar, evreii erau, cu siguranță, familiarizați cu expresii și cuvinte grecești, pe care le foloseau ca atare, dar nu putem ști dacă gradul lor de cunoaștere a limbii le permitea tuturor angajarea în conversații libere. Și mai dificil de stabilit este dacă vorbitorii de greacă din Palestina lui Iisus știau și să citească ori să scrie în această limbă. Inscripțiile de pe pietrele funerare nu pot fi considerate relevante în acest sens, pentru că asemănarea dintre textele întrebuințate, în ceea ce privește forma și limbajul, indică mai degrabă că executanții posedau o cunoaștere a scrierii grecești, iar nu cei care comandau lucrarea[14].

Dezbaterea asupra limbilor pe care le cunoștea și pe care le-a vorbit Iisus nu putea să ocolească, firește, tocmai limba greacă. Deși, în principiu, se admite pe scară largă că limba maternă a lui Iisus a fost aramaica, mai precis dialectul galileean, după cum deja am menționat, un număr mare de cercetători susțin că Iisus avea și o bună cunoaștere a limbii grecești. În favoarea acestei ipoteze pledează atât referințele septuagintare folosite de Iisus, cât și provenienta Sa dintr-o familie de meșteșugari, știut fiind faptul că Iosif era tâmplar și ar fi avut deci nevoie să folosească limba greacă în relațiile sale de afaceri. În consecință, Iisus, ca

13. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 266.
14. G. Mussies, „Greek in Palestine and the Diaspora", în S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, p. 1044.

principal colaborator al tatălui Său, ar fi crescut într-un mediu ce favoriza achiziţia limbii greceşti. Este dificil de stabilit însă dacă, în afara raporturilor colocviale, Iisus a folosit limba greacă şi pentru a-şi transmite învăţătura. Deşi s-a susţinut, cu suficiente argumente, că o activitate de predicare a lui Iisus Hristos în limba greacă ar fi putut exista[15], o astfel de constatare trebuie să ţină seama şi de nivelul ascultătorilor Săi, care, după cum menţionam mai sus, nu erau întotdeauna capabili de a audia un discurs amplu în limba greacă. Chiar şi aşa, dacă, în veacurile trecute, cercetătorii erau extrem de reticenţi în privinţa folosirii limbii greceşti de către Iisus, analizarea datelor istorice şi exegeza neotestamentară din ultimele decenii au reuşit să înlăture unele idei preconcepute şi să deschidă noi perspective în ceea ce priveşte răspândirea şi întrebuinţarea limbii greceşti în sfera lumii iudaice din Palestina[16].

6.3. Limba ebraică

Ebraica era limba tradiţională a evreilor, dar ea suferise modificări importante de-a lungul timpului, pe măsură ce aramaica devenise o limbă din ce în ce mai comună în vechiul Orient. În special după întoarcerea din exilul babilonian, evreii au fost puşi în faţa unei situaţii noi, întrucât majoritatea celor reveniţi în locurile de baştină adoptaseră aramaica, în vreme ce populaţia care rămăsese în fostul regat al lui Iuda nu înţelegea această limbă şi era încă vorbitoare de ebraică. Această stare de lucruri a durat o perioadă, timp în care ebraica a trebuit să se refugieze în sfera religioasă, devenind o limbă sacră (*leshon ha-kodesh*), folosită îndeosebi în cult şi în textele sfinte. Cu toate acestea, în zona Iudeii, ebraica a continuat să fie vorbită, într-un areal mai restrâns, suferind şi ea modificări de pe urma schimbărilor în structura lingvistică a populaţiei locale. Chiar şi după integrarea spaţiului levantin în sfera de influenţă elenistică, unii evrei au continuat să vorbească limba ebraică, dar eforturile lor au fost subminate chiar de unii reprezentanţi ai elitelor. Astfel, fariseii evitau în mod constant folosirea ebraicii în activitatea lor cotidiană, promovând uzul aramaicii, întrucât aceasta era limba poporului, iar partida fariseilor, după cum ştim, avea cei

15. A.W. Argyle, „Did Jesus Speak Greek?", în *Expository Times*, 67 (1955--1956), p. 93.
16. Stanley E. Porter, „Did Jesus Ever Teach in Greek?", în *Tyndale Bulletin*, 44.2 (1993), p. 235.

mai mulți susținători în rândul maselor[17]. Unul dintre mediile în care ebraica pare să fi rămas o limbă vie este comunitatea eseniană de la Qumran, iar descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă a venit să confirme acest lucru. Majoritatea textelor qumranite sunt redactate în ebraică, ceea ce indică un conservatorism radical al membrilor comunității. Dat fiind faptul că secta de la Qumran și-a legat începuturile de perioada hasmoneilor, putem deduce că folosirea limbii ebraice în cadrul acesteia a făcut parte dintr-un efort mai amplu de reafirmare a identității evreiești, în contextul revoltei față de influențele elenistice[18].

Deși, după cum am văzut, majoritatea cercetătorilor înclină să considere aramaica drept limba comună a Palestinei în vremea lui Iisus, există și opinii care susțin că ebraica, într-o formă modificată, era încă limba cea mai răspândită în rândul evreilor. Criticând ceea ce consideră a fi o privire superficială asupra realităților sociale și lingvistice ale vremii, Douglas Hamp afirmă că „simplul fapt că Talmudul babilonian a fost redactat în aramaică – după vremea lui Iisus – nu ne conduce la concluzia că galileenii vorbeau aramaica. Ar putea să indice că ei aveau un dialect diferit, precum engleza americană este diferită în nord și sud, deși este totuși aceeași limbă”[19]. Hamp merge mai departe și caută să identifice sursa ebraică a unor cuvinte și expresii neotestamentare considerate, îndeobște, a fi de origine aramaică. Deși argumentat și zelos, demersul său nu a câștigat foarte mulți adepți în lumea academică. Trebuie să recunoaștem însă că certitudinile privind caracterul aramaicii de unică limbă comună a evreilor palestinieni s-au redus simțitor în ultimele decenii, iar societatea în care a trăit Iisus a început să fie percepută, din ce în ce mai mult, drept una multilingvă.

Din relatările evanghelice, știm că Iisus prezenta toate caracteristicile unui învățat iudeu, ceea ce presupune că, indiferent de răspândirea limbii ebraice, o cunoștea în detaliu. Ebraica reprezenta limba rugăciunilor și a cultului, limba textelor sfinte și limba în care se derula, în majoritatea cazurilor, procesul educațional în școlile de scribi. Așadar, Iisus trebuia să aibă cunoștințe solide de ebraică, mult peste nivelul evreilor de rând. Pentru mulți dintre cei care vorbeau în mod curent aramaica, ebraica era doar limba

17. Angel Saenz-Badillos, *A History of the Hebrew Language*, trad. John Elwolde, Cambridge University Press, 1993, p. 115.
18. Steve Weitzman, „Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?”, în *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, nr. 1/1999, p. 36.
19. Douglas Hamp, *Discovering the Language of Jesus: Hebrew or Aramaic?*, Calvary Chapel Publishing, Santa Ana, 2005, p. 58.

mediului religios, ei învățând pe dinafară rugăciunile și unele citate biblice pe care le repetau în diverse momente ale vieții. Știm însă că Iisus a citit fără dificultate din cartea profetului Isaia (Lc. 4:16), ceea ce indică familiaritatea sa cu limba ebraică a textului biblic. Unii cercetători au încercat să demonstreze că, deși în viața cotidiană Iisus folosea, cel mai probabil, aramaica, atunci când îi învăța pe ucenici și pe ceilalți auditori El făcea apel la limba ebraică, limba textelor sfinte ale iudeilor. Trebuie să distingem totuși între mediul de învățământ instituționalizat, acolo unde, după cum deja am arătat, limba ebraică nu era numai obiect de studiu, ci, adesea, și vehicul de transmitere a informației, și mediul social mai larg, în care poporul mai puțin instruit nu făcea eforturi deosebite pentru a înțelege un discurs ebraic elaborat, mulțumindu-se cu mult mai dinamica limbă aramaică. Așadar, chiar dacă este posibil ca Iisus să fi întrebuințat și ebraica în predică, după cum am menționat, dată fiind alcătuirea auditoriului său, pare greu de crezut că această limbă ar fi avut prioritate în registrul său lingvistic[20].

6.4. Limba latină

Din Evanghelia după Ioan știm că guvernatorul Pilat al Iudeii a ordonat ca, pe inscripția plasată pe crucea lui Iisus, să fie scrisă, în trei limbi, sintagma „Iisus din Nazaret, regele iudeilor" (In. 19:19-20). Pe lângă aramaică și greacă, al căror statut în Palestina deja l-am prezentat, textul neotestamentar menționează și limba latină. Prezența acesteia pe inscripția de deasupra capului lui Iisus Hristos nu a beneficiat de o atenție aparte din partea exegeților. Acest lucru se datorează, înainte de toate, numărului foarte redus de dovezi privitoare la răspândirea limbii latine în zona levantină. Deși era limba oficială a Imperiului Roman, latina era apanajul lumii occidentale. Oficialii romani și comandanții militari din Palestina vorbeau greaca și, chiar dacă ar fi cunoscut și latina, situația lingvistică a regiunii făcea inutilă folosirea acesteia. Cu atât mai puțin pare să fi pătruns latina în societatea evreiască propriu-zisă. Chiar dacă acceptăm faptul că unii evrei aveau cunoștințe de latină, dobândite, cel mai probabil, în urma călătoriilor în Imperiu, nu avem motive să credem că în interiorul lumii iudaice exista un interes pentru învățarea acestei limbi. Pilat a insistat să se scrie și în latină pe tăblița de pe Cruce, nu pentru că exista realmente o comunitate

20. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 264.

vorbitoare de latină în Ierusalim, care nu ar fi putut înțelege textul aramaic ori cel grecesc, ci pentru că prezența limbii latine era un semn al autorității imperiale care se exercita inclusiv în spațiile culturale străine de Occidentul latin[21]. Așadar, latina putea fi auzită sau citită foarte rar în Palestina primului secol, numai în contexte foarte formale, în care oficialii romani doreau să sublinieze autoritatea imperială, sau în tranzacțiile ce implicau bunuri de lux importate din Occident, în special din Peninsula Italică. Există probe în acest sens, arheologii descoperind mai multe amfore inscripționate cu însemnele atelierelor imperiale de ceramică, dovadă a comerțului dintre aristocrația evreiască și Italia[22].

6.5. Suporturi și instrumente de scris

Spre deosebire de mesopotamieni și de hiți, israeliții nu întrebuințau, în general, ca suport de scriere tăbliițele de lut. O astfel de tehnică presupunea scrierea pe tăbliițele moi cu un obiect dur, de regulă un băț, pentru ca apoi tăbliițele să fie coapte la soare. Pentru evrei însă, al căror sistem de scriere nu era adaptabil la o scriere cuneiformă, tăbliițele de lut nu reprezentau o soluție potrivită. Cu toate acestea, au fost descoperite unele *ostraca*, cioburi ce se aseamănă cu scoicile, pe care mai toate societățile mediteraneene le foloseau pentru însemnarea unor fraze scurte. Documentele zilnice, precum notițele, schițele, bilețelele, sau unele mai speciale, precum buletinele de vot, erau scrise, de regulă, pe astfel de cioburi. Faptul că volumul de materiale scrise găsite de arheologi în Palestina nu este unul foarte mare arată că evreii preferau scrierea pe materiale perisabile. Fiind mai orientați către lumea mediteraneană decât către cea semitică, evreii scriau, de regulă, pe tăbliițe de lemn acoperite cu ceară, folosind un os sau un penel confecționat din același material ori din bronz sau argint. Acest instrument avea o structură asemănătoare creioanelor de astăzi, cu un capăt ascuțit ce servea la scrijelirea propriu-zisă a textului, iar celălalt capăt aplatizat, pentru a putea fi folosit drept gumă de șters[23].

Aceste tăbliițe de lemn nu puteau fi folosite pentru texte lungi, tocmai din cauza greutății de a menține vizibil textul inscripționat.

21. Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, T&T Clark, Sheffield, 2001, pp. 125-126.
22. Nahman Avigad, *Discovering Jerusalem*, T. Nelson, Nashville, 1983, pp. 202-203.
23. Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, p. 29.

De aceea, încă din vremurile vechi, evreii au întrebuinţat bucăţi de piele pentru consemnarea scrierilor extinse. Era folosită în special pielea de capră sau de oaie, adusă din Pergam (Asia Mică) şi supusă unui tratament de pregătire. După numele locului de provenienţă, acest material de scriere a rămas cunoscut sub denumirea de pergament. Fiind relativ scumpe, în vremea lui Iisus, pergamentele erau uneori desfăcute în două, pe grosime, pentru a permite consemnarea unor texte mai lungi. Cărţile sfinte trebuiau copiate însă pe bucăţi întregi de piele, aceasta fiind o cerinţă expresă a învăţaţilor vremii şi a scribilor profesionişti. În paralel cu dezvoltarea scrierii pe pergament a apărut şi un material mai ieftin şi mai la îndemână, şi anume papirusul. Folosit pentru prima dată de către egiptenii din Delta Nilului, papirusul a devenit rapid un material preferat atât în Orient, cât şi la Roma. În Palestina, planta acvatică din care se producea papirusul era cultivată în mlaştinile aflate de-a lungul râului Iordan şi în unele părţi mai umede ale Negevului, dar producţia nu era suficient de mare pentru a exclude importurile din Egipt. Foile de papirus se pregăteau prin tăierea şi lipirea laolaltă a tulpinilor, care erau curăţate şi tăiate în fâşii înguste. După ce erau aşezate pe mai multe straturi, aceste fâşii erau bătute cu maiul şi netezite cu o răzătoare. Fiind obţinute printr-o tehnică destul de migăloasă, foile de papirus nu erau nici ele foarte ieftine, motiv pentru care erau adesea refolosite, după spălarea sau răzuirea textului. Ca instrument de scris, atât pentru pergament, cât şi pentru papirus, se folosea o trestie ruptă, asemănătoare, ca structură, peniţelor moderne. Cernelurile obişnuite se obţineau prin amestecarea funinginii şi prafului de cărbune, iar pentru cerneala roşie se întrebuinţa o pudră folosită la machiajul femeilor[24].

Pentru scrierea cărţilor sfinte ori a textelor foarte lungi se foloseau mai multe bucăţi de pergament ori de papirus. Dacă papirusul putea fi împăturit, în cazul pergamentului, dată fiind textura sa, acest lucru era imposibil. Astfel, evreii uneau prin coasere mai multe bucăţi de pergament, obţinând o singură bandă lungă, pe care o rulau. Aşa se prezentau, de altfel, sulurile conţinând textele sfinte care erau citite în cadrul cultului. La cele două capete ale sulului erau doi cilindri de lemn, care permiteau derularea acestuia, astfel încât cu mâna dreaptă se rula ceea ce fusese deja citit, iar cu stânga era adus în prim-plan textul care urma[25]. Apariţia codexului,

24. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 275.
25. Alan Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, p. 63.

predecesorul cărţilor legate din zilele noastre, este strâns legată de răspândirea creştinismului. Pentru primii misionari creştini, sulurile masive erau greu de întrebuinţat în practică, aşa încât au început să fie preferate foile de papirus împăturite, mult mai uşor de transportat şi de folosit[26].

Desigur, în afară de scrierea textelor sfinte şi a altor materiale literare, papirusurile şi pergamentele, precum şi ostraca, după cum am văzut, erau folosite în comunicarea la distanţă dintre oameni. Pentru comunicările publice erau folosite zidurile clădirilor, care serveau, ca şi în vremurile noastre, şi ca suport pentru inscripţiile celor nemulţumiţi de anumite aspecte ale vieţii sociale sau politice. În lipsa unui canal sigur de transmitere a veştilor pe scară largă, asemănător presei din zilele noastre, informaţiile circulau, cel mai adesea, pe cale orală, în special prin intermediul comercianţilor şi cerşetorilor. Nu întotdeauna însă un eveniment petrecut în Palestina ajungea să fie redat în mod corect în Egipt sau în altă regiune a Mediteranei, pentru că purtătorii veştilor, pe care i-am amintit anterior, sufereau de bine-cunoscutul obicei oriental al „înfloririi" realităţii[27].

26. Larry W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Wm.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006, p. 77.
27. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 272-275.

Capitolul 7

Locuințele și vestimentația

7.1. Locuințele și mobilierul casnic

Cea mai mare parte a poporului iudeu din Palestina primului secol trăia în orașe de dimensiuni medii sau mici. Au existat însă și două mari orașe eminamente iudaice, și anume Ierusalim și Tiberiada. Iudeii locuiau, de asemenea, în orașe de coastă elenistice, cum ar fi Gaza, Ascalon și Cezareea, în Decapolis și Transiordania. În general, străzile acestor localități erau extrem de înguste. Lățimile variau între doi și patru metri pentru străzile mici, deși au existat drumuri chiar mai înguste, și opt metri pentru drumurile principale. De la strada principală, o alee ducea în curte. Intrarea pe această alee putea fi închisă printr-o poartă sau un gard de nuiele, deși acest lucru nu era ceva obișnuit. Aleea era domeniu public și îmbunătățirea acesteia necesita consimțământul și participarea tuturor riveranilor. În unele cazuri, locuitorii de pe alee se puneau de acord pentru a interzice deschiderea unui atelier de croitorie, de tăbăcărie sau de alt tip de atelier pe acea alee.

Spre deosebire de acest parteneriat limitat la o alee, cel dintre locuitorii unei curți era mult mai cuprinzător. Curtea, zona în care unul sau mai multe rânduri de case se învecinau, era unitatea rezidențială de bază. Dacă exista un singur rând de case, intrarea ducea uneori în partea din spate a caselor, cu fațada spre o curte interioară. Unele curți erau deținute de către o singură persoană ori familie, dar cele mai multe erau deținute în comun de către mai multe persoane, uneori rude. Un gard, conținând, de obicei, ambele uși și chioșcul portarului în cazul comunităților mai înstărite, separa curtea de stradă. Aceste curți mai generoase erau adesea construite imitând stilul specific orașului Tir și, prin urmare, erau numite curți tiriene. Curțile mari erau uneori înconjurate de un rând de stâlpi, populari în construcțiile elenistice și romane, care erau larg răspândiți în Palestina, în clădirile publice și în curțile reședințelor[1].

1. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, pp. 728-729.

Diverse clădiri și structuri, în plus față de case, înconjurau curtea. Acestea erau fie proprietatea comună a tuturor rezidenților, fie proprietatea privată a unei singure gospodării. Printre aceste structuri se numărau șure de paie, grajduri pentru vite, șoproane pentru lemn și depozite de mărfuri diferite. Multe conțineau, de asemenea, adăposturi pentru porumbei și cotețe de păsări. Alte elemente, cum ar fi amenajări pentru toaletă, jgheaburi de canalizare și depozite pentru gunoaie menajere, erau plasate în curți. În cele mai multe cazuri, apa menajeră era turnată în gropi special construite, din care curgea în canale de scurgere. Dacă orașul nu avea o sursă publică de apă, erau săpate cisterne sub curți. Atunci când orașul avea o sursă publică de apă, existau canale care făceau legătura între curți și aceasta. În curțile mai spațioase, locuitorii cultivau legume și pomi. Uneori, aici se găseau rânduri de pomi fructiferi și umbrare; existau smochini și rodii, viță-de-vie, pepene verde și alte fructe și legume. Structura casei și condițiile climatice încurajau locuitorii să petreacă mult timp în aer liber, în curți. Din respect pentru idealul evreiesc al soției gospodine, femeilor li se permitea să spele hainele în curți, deși acest lucru îi deranja pe vecini. În timpul sezonului de vară și într-o mare parte a iernii, atunci când nu ploua, în curte erau așezate cuptoare, sobe și pietrele de moară, pentru gătit și măcinat. Luarea mesei într-un loc public era considerată un gest necuviincios, dar se obișnuia într-o curte înconjurată de ziduri, mai ales una în stil tirian. Chiar și grupuri întregi stăteau aici împreună la masă, în aer liber, iar în timpul Paștelui în Ierusalim, locuitorii cetății luau masa împreună în curte. O altă utilizare importantă a curții era aceea de loc de descărcare a materialelor aduse de la câmp. Numărul de case dintr-o curte varia, dar curțile cu numai două-trei case erau totuși destul de rare. Imobilele se ridicau, de regulă, unul lângă altul, pentru a economisi materiale de construcții și spațiu, iar acoperișurile erau fie continue, fie ușor despărțite unele de altele[2].

Din sursele literare și săpături arheologice se constată că cele mai multe case aveau cel puțin două etaje și, uneori, chiar trei. În general, un singur proprietar construia o casă și camerele sale superioare, dar din cauza vânzărilor și moștenirilor s-a dezvoltat proprietatea în comun. Acest lucru a cauzat divergențe între vecini și a dus la litigii fără sfârșit. Treptele care conduceau la camerele superioare erau, în general, proprietate comună, după cum era și intrarea în casă sau intrarea la camerele de la etajul superior.

2. Michael Chyutin, *The New Testament Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction*, Continuum International, Londra, 1997, p. 102.

Aceste trepte duceau la un balcon situat de-a lungul întregului etaj superior, iar intrarea în camerele superioare și în apartamente se făcea din această verandă comună. Balconul era în afara casei și era susținut de stâlpi de la sol sau de grinzi cu proptele în perete. Etajele superioare nu erau întotdeauna complet amenajate, în unele cazuri constând numai dintr-o singură cameră pe un acoperiș sau într-un pod cu intrare de pe o scară din interiorul casei. Podurile puteau fi folosite pentru un membru al gospodăriei, dar serveau, uneori, și drept cameră de oaspeți. Camerele superioare erau folosite și ca loc de întâlnire pentru grupuri mici, numeroase tradiții din perioada Templului și de mai târziu relatând despre întâlniri între înțelepți sau conducători ai școlilor rabinice care au avut loc în astfel de încăperi[3].

Nu întotdeauna planurile originale includeau și etaje superioare. Construirea lor era determinată adesea de necesități practice. Motivul cel mai frecvent era extinderea unei familii: un fiu proaspăt căsătorit își aducea, după obicei, soția să locuiască în casa familiei sale. Tatăl trebuia, în acest caz, să construiască separat o cameră în casă pentru cuplu sau să ridice un cămin conjugal, pe acoperiș. La o astfel de ocazie, rudele, prietenii și vecinii veneau să îl ajute și să sărbătorească noua construcție. O văduvă, de asemenea, se întorcea în casa tatălui ei, mai ales dacă nu avea copii. Ea nu locuia cu restul familiei, ci într-o cameră special rezervată ori într-o cameră de sus, construită special pentru ea.

Acoperișurile caselor și camerelor superioare erau de obicei plate și utilizate în diverse scopuri. Acoperișul oferea spațiu pentru o viitoare extindere, dar era și un loc confortabil pentru petrecerea timpului în cursul verii. Camerele caselor erau foarte mici și ferestrele de dimensiuni reduse nu asigurau o ventilație adecvată. Deși curțile erau folosite ca spații de răcorire de arșița verii, acoperișurile dădeau mai multă intimitate și temperatura era mai joasă acolo decât dedesubt. Cu toate că ridicarea lor era mai dificilă, acestea se situau mai sus decât pereții din jur și briza de seară le făcea destul de confortabile, în special în timpul lungilor luni fierbinți ale verii. Oamenii luau masa acolo, și tot acolo se adunau pentru festivități comune și pentru studiul Torei. Fructele și legumele erau întinse pe acoperișuri spre uscare și păstrare, iar unele acoperișuri aveau vase cu plante aromatice[4].

---

3. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, pp. 730-731.
4. Alfred Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life*, pp. 75-76.

Nicio locuință, cu excepția structurilor temporare și caselor de pază de pe câmpuri, nu era considerată demnă de a fi locuită dacă nu avea o ușă adecvată, cu zăvor și broască. O atenție deosebită era acordată formei intrării sau cadrului ușii, pragului de sus, ușorilor și, desigur, ușii în sine. Intrarea unică era, de obicei, în centrul fațadei casei, dar într-un *triclinium* mare sau în clădiri publice puteau fi adăugate intrări suplimentare pe părțile laterale. Fie din teama de furt sau pur și simplu ca semn al bunelor maniere, ușile rămâneau încuiate, apariția unui oaspete fiind anunțată de bătaia în ușă sau de sunarea clopotului de la ușă. Noaptea, porțile curții erau zăvorâte și ușile caselor erau, de asemenea, zăvorâte din interior. Totuși, în timpul zilei, acestea erau doar încuiate cu o cheie. În interior, nu toate camerele erau separate de uși, întrucât unele familii se mulțumeau cu separarea încăperilor prin intermediul unor rogojini de paie și perdele. Ușile erau de multe ori lăsate deschise în timpul zilei, mai ales vara, fiind puse perdele la intrare. Deoarece ferestrele erau mici, ușile rămâneau deschise pentru a asigura lumina și aerul necesare, în vreme ce perdeaua asigura intimitate. Construirea ferestrelor în Antichitate era dificilă, problema de bază constituind-o materialul care trebuia utilizat pentru a umple spațiul. În condițiile climatice din Palestina, acest material trebuia să fie durabil, pentru a rezista lunilor de iarnă, și ușor de îndepărtat în timpul verii. Două tipuri de materiale au fost utilizate, sticla și piatra translucidă, după cum reiese din descoperirile arheologice. Existau și ferestre mari, care erau blocate în timpul lunilor de iarnă[5].

Mobilierul caselor evreiești

În lumea veche, deținerea de mobilier reprezenta un semn al bunăstării. Același lucru se întâmpla și în lumea israelită, unde, în timpul regatelor Israel și Iuda, numai cei bogați își permiteau luxul de a-și mobila locuințele. După cum vedem din scrierile biblice, condițiile de cazare considerate acceptabile se reduceau la strictul necesar. De pildă, dorind să-i asigure confortul lui Elisei, Șunem îi dotează camera cu o masă, un scaun și un sfeșnic (4Reg. 4:10). Deși nu avem decât dovezi arheologice fragmentare din această perioadă veche a societății evreiești, ne putem face o idee asupra modului cum arătau piesele de mobilier prin compararea lor cu

5. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, pp. 733-734.

vestigiile similare din Egipt și Asiria. Singura dovadă directă privitoare la mobila folosită de evreii vechi a fost descoperită la Ierihon, unde arheologii au găsit resturi de scaune, mese și banchete, care însă nu pot fi datate mai târziu de secolul XV î.Hr. Este de presupus totuși că designul interior nu a suferit mutații spectaculoase până în perioada monarhiei israelite, astfel încât aceste artefacte pot servi drept bază pentru speculații mai extinse cu privire la mobila ce se va fi găsit în locuințele evreiești[6].

Patul

Dacă în zilele noastre patul este socotit un element constitutiv al spațiului de locuit, fără de care cu greu se poate imagina un confort elementar, în timpurile mai vechi oamenii obișnuiau să doarmă pe podea, acoperită cu diverse covoraşe sau garnituri vegetale. Nu erau puține cazurile în care, în special în corturi, se dormea direct pe pământ, iar evreilor nu le erau, cu siguranță, străine astfel de împrejurări, mai cu seamă în epoca patriarhală. Acolo unde se întrebuințau, paturile constau dintr-un cadru de lemn pe patru picioare, cu o împletitură de corzi de fibre. Peste această împletitură se punea stratul pe care se dormea și care, în funcție de posibilitățile materiale ale proprietarilor, oferea un grad mai mare sau mai mic de confort. Paturile fixe nu erau o regulă în vremea lui Iisus. Slăbănogul din Capernaum dormea, după cum reiese din Evanghelie (Mt. 9:2), pe un pat mobil, un soi de targă ce făcea posibilă și transportarea sa dintr-un loc în altul. Cu siguranță însă că existau și paturi cu un design similar celui de astăzi, întrucât Iisus își sfătuiește ascultătorii să nu așeze făclia sub pat (Mc. 4:21), ceea ce indică faptul că exista un anumit spațiu între podea și cadrul patului. În ciuda dezvoltării societății iudaice, existau în continuare persoane care nu dispuneau de paturi și dormeau, în locuințele lor modeste, pe paie sau frunze, acoperindu-se numai cu hainele[7].

În rândul membrilor clasei de mijloc, paturile erau mult mai prezente, motiv pentru care, de altfel, regulile halakhice vorbesc despre necesitatea unui pat în fiecare locuință, ca simbol al unui standard de viață decentă. De altfel, cei care se ocupau de asistența socială a orfanilor aveau îndatorirea de a se asigura că, la momentul căsătoriei acestora, ei vor dispune măcar de un pat. Casele celor

6. Jacques Briend, Michel Quesnel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, p. 12.
7. *Ibidem*, p. 15

care trăiau peste pragul sărăciei aveau, de obicei, mai multe paturi, în unele cazuri aceste articole de mobilier fiind împodobite cu diverse decorațiuni. În general, se considera de prost-gust depozitarea de obiecte sub paturi, învățații din perioada rabinică socotind că, în afara pantofilor sau a sandalelor, nimic nu trebuia să se afle în acest spațiu; în caz contrar, aveam de-a face cu un om ignorant. Soții se îngrijeau ca patul conjugal să fie suficient de mare pentru ca, în anumite cazuri, să permită și copiilor mici să doarmă alături de părinții lor. Baldachinele era destul de des întrebuințate, în special pentru a oferi protecție împotriva muștelor și țânțarilor, dar și din motive estetice și de intimitate[8].

Masa

În vremurile veterotestamentare, mesele din casele oamenilor bogați serveau, în primul rând, ca mobilier suport pentru farfuriile cu mâncare (Iov 36:16). În toate casele evreilor de rând, ele erau, de regulă, destul de joase și nu foarte extinse, astfel încât membrii familiei se ghemuiau în jurul mesei atunci când trebuiau să mănânce. În unele cazuri, nici măcar nu era vorba de o masă în sensul clasic al cuvântului, ci de un platou mai mare sau mai mic, făcut din piele sau din nuiele, care se punea pe un suport și imita tăblia unei mese de lemn. La Ierihon, arheologii au scos la iveală o masă joasă, cu trei picioare care susțineau un platou lung de circa un metru și jumătate și lat de o jumătate de metru. Cele trei picioare cu care era prevăzută masa aveau rolul de a-i asigura stabilitatea pe o podea neuniformă, dat fiind faptul că, în majoritatea caselor din vremurile vechi, podeaua nu era altceva decât un teren slab nivelat și acoperit, după cum menționam, cu frunze, nuiele sau covoraşe. În lumea romană, spre deosebire de cea greacă, mesele erau folosite mult mai mult, practică pe care au preluat-o și evreii, odată cu manifestarea influenței romane în zonă. De regulă rectangulare, mesele din camerele de zi serveau, în vremea lui Iisus, nu doar ca suport pentru mâncare, ci și ca obiecte decorative, pe care erau plasate, de pildă, vaze cu flori sau plante. Evreii au început, de asemenea, să decoreze aceste piese de mobilier, în stilul greco-roman, numai mesele din bucătărie și cele din ateliere rămânând rudimentare[9]. Săpăturile arheologice din Ierusalim au scos la iveală chiar și o masă cu funcționalitate specială, bogat împodobită. Masa

8. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, p. 736.
9. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 824.

era făcută în totalitate din piatră, avea un singur picior, cilindric, și pare să fi aparţinut unei familii înstărite din zonă. Având în vedere designul, ornamentaţia, dar și dimensiunile, este de presupus că masa era folosită, de regulă, numai pentru luarea desertului[10].

Scaunele

În vremurile veterotestamentare, scaunele sau taburetele nu erau obiecte comune în casele evreiești. Deși avem multiple reprezentări ale acestei piese de mobilier, pentru diferite perioade și locuri din lumea israelită, singurul personaj din Vechiul Testament care apare aşezat pe un scaun este preotul Eli, pe care scrierea biblică îl înfăţişează în această postură la uşa cortului Domnului (1Reg. 1:9), cel mai probabil ca urmare a vârstei înaintate pe care o avea la acea vreme. Un mormânt descoperit la Ierihon era prevăzut cu un taburet și o banchetă pentru două persoane, ambele având cadrul și picioarele de lemn, iar porțiunea pe care se ședea din corzi vegetale. În general însă, ceea ce noi traducem astăzi prin scaun în vremurile vechi desemna, înainte de toate, tronul regal, obiect de mare importanţă pentru evrei şi care era realizat în condiţii deosebite. Astfel, despre tronul lui David ştim că era placat cu aur, avea incrustaţii din fildeș, material foarte apreciat și la acea vreme, iar brațele sale se terminau cu capete de lei (3Reg. 10:18-20). În vremea lui Iisus, scaunele deveniseră mult mai comune și, cu excepţia ocaziilor festive, când erau întrebuinţate divanele, ele reprezentau principalele piese de mobilier pentru șezut. În cele mai multe cazuri, scaunele erau făcute din lemn sau piele, mai rar din paie iar unele dintre ele erau rabatabile, din considerente de spațiu. Unele case dispuneau și de bănci, pe care puteau să se aşeze mai multe persoane, dar care ofereau un grad de confort mult mai scăzut decât scaunele. Spre deosebire de perioada veche, odată cu dezvoltarea zonei și cu asimilarea influențelor greco-romane, statul pe podea devenise o practică desuetă, fiind rezervat numai pentru perioadele de doliu. O excepţie se făcea în cazul adunărilor publice sau al predicilor ţinute de rabini, atunci când, din lipsă de spaţiu şi de scaune, ascultătorii erau sfătuiţi să stea pe rogojini întinse direct pe pământ[11].

---

10. Jacques Briend, Michel Quesnel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, p. 15.
11. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, p. 737.

Bucătăria evreilor

Vechii israeliți își plasau bucătăriile în afara spațiilor de locuit, în aer liber, pentru a permite o evacuare rapidă a fumului în curte și pentru a nu pune în pericol construcția în sine. Cele două elemente importante ale unei bucătării israelite erau, fără îndoială, căminul și cuptorul de pâine, acesta din urmă fiind întâlnit chiar și în cazul familiilor cu posibilități materiale mai limitate. Pentru întreținerea focului, evreii păstrau la îndemână, în curte, o rezervă de combustibil solid și uscat, de obicei paie sau spini, precum și stive de lemne. Vatra era construită într-o manieră simplă, din pietre așezate în cerc, pe sol. Peste acestea se așeza oala de gătit, iar focul se aprindea într-un mic bazin din mijlocul cercului de pietre. După încheierea procesului de gătire a alimentelor, jăraticul nu era niciodată stins, fiind lăsat la dispoziția gospodarilor, care, atunci când doreau să reîncălzească mâncarea, nu trebuiau decât să adauge puțin combustibil uscat, din rezerva pe care o aminteam, și să sufle ușor pentru a înteți focul (Iov 20:26). Prin această practică de ațâțare a focului se putea obține suficientă energie termică pentru a fierbe apa în oala pusă pe vatră[12].

În timpul lui Iisus Hristos, sobele și cuptoarele erau, în continuare, obiectele esențiale pentru gătit, dar ele nu mai erau amplasate, de regulă, în afara casei. Făcute din piatră și lut, rareori din metal, aceste obiecte erau construite fie de meseriași, fie de gospodarii înșiși. Sobele erau de formă eliptică, nu foarte înalte, și îndeajuns de late încât să suporte două vase. Aveau două deschideri, una în partea dinspre cameră, pentru a permite alimentarea focului de către locatari, iar cealaltă în partea superioară, înspre perete, pentru evacuarea fumului pe coș, la fel cum se face și astăzi. Dacă sobele erau așezate în camera de zi sau în bucătărie, cuptoarele de pâine erau întâlnite, în majoritatea cazurilor, în bucătărie, existând și unele cuptoare suplimentare, în curți. Chiar și în marile orașe, pâinea era produsă acasă, deși practica achiziționării ei de la brutarii profesioniști devenise din ce în ce mai răspândită. În casele evreiești, cuptoarele erau de formă cilindrică și se confecționau din lut, cu un diametru la bază de circa 65 cm, iar la vârf de aproximativ 40 cm. În partea de jos se introducea lemnul sau alt combustibil solid, iar în partea de sus, printr-o deschizătură, era introdus aluatul. De regulă, cuptoarele de pâine erau fixe, dar au

12. Jacques Briend, Michel Quesnel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, p. 17.

fost descoperite și unele mobile, de mai mici dimensiuni, care pesemne erau întrebuințate de mai multe familii, mărimea redusă făcând posibilă mutarea lor rapidă[13].

Nu departe de cuptor, într-o cameră situată în apropierea casei, trebuie să se fi aflat și vasele în care se păstrau făina, uleiul, vinul, precum și alte produse pe care le menționează scrierile biblice. Apa putea fi stocată fie în vase, fie în alte tipuri de recipiente, care să fie accesibile pentru toate nevoile casnice curente. În spațiile amenajate pentru stocarea proviziilor se găseau de asemenea sare, aluat sau grâne. În fiecare an, evreii practicau uscarea fructelor, precum strugurii, curmalele sau smochinele, care se păstrau foarte bine în coaja lor. Gospodina casei păstra în coșuri sau în vase diferitele produse necesare pentru trecerea peste perioada de iarnă. De altfel, pentru evrei, portretul femeii puternice includea, în mod explicit, gestionarea hranei: „Ea se scoală dis-de-dimineață și împarte hrana în casa ei și dă porunci slujnicelor" (Pilde 31:15)[14].

În perioada romană, metodele de gătit nu par să se fi schimbat prea mult față de vremurile mai vechi. Dacă textele nu aduc informații noi, arheologia ne propune în schimb câteva elemente interesante. Din Evangheliile după Matei și după Luca, aflăm că se arunca iarbă uscată în cuptoarele casnice, fără îndoială pentru a aprinde un foc ce era alimentat ulterior cu lemne sau cu cărbuni din lemn, pentru ardere lentă (Mt. 6:20; Lc. 12:28). Săpăturile de la Capernaum confirmă faptul că unele cuptoare și vetrele se situau în general în curți sau în spații semideschise, pentru a facilita evacuarea fumului. Era un lucru obișnuit pentru pescarii lacului Tiberiadei să aprindă un foc pe mal pentru a pune la grătar câțiva pești abia prinși. Cel puțin așa sugerează apariția lui Iisus înviat, relatată în capitolul 21 al Evangheliei după Ioan. Se puneau turte de pâine și pești peste pietrele încălzite la foc; ele se coceau în câteva minute și erau consumate pe loc (In. 21:9). Grătarele metalice erau aproape necunoscute la acea vreme în Eretz Yisrael și niciun obiect de acest tip nu a fost descoperit. Săpăturile întreprinse la Ierusalim au permis distingerea, în zona urbană, a unei evoluții în organizarea bucătăriei începând cu perioada monarhiei, mergând în direcția asigurării unui confort mai mare. „Casa arsă", o construcție din epoca irodiană, cuprindea o încăpere pe care arheologii o consideră bucătărie, întrucât în ea au fost descoperite două cuptoare din

13. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, p. 739.
14. Judith Reesa Baskin (ed.), *Jewish Woman in Historical Perspective*, Wayne State University Press, 1998, p. 34.

pământ ars, dintre care unul era încă în uz în momentul în care casa a fost incendiată. Celălalt fusese reutilizat drept suport al unei dale din piatră care servea probabil drept masă de lucru[15].

Forma și dimensiunile vaselor utilizate în primul secol diferă destul de mult, sugerând o funcționalitate specifică. Deși formele erau simple, produsele alimentare și băuturile erau stocate, pregătite, servite și consumate în obiecte de veselă diferite. Acestea includeau farfurii pentru serviri speciale, vase pentru amestecul dintre vin și apă, vase separate pentru depozitarea vinului. Trebuie spus că vinul și uleiul nu erau ținute în același tip de recipiente, iar apa era depozitată într-un al treilea tip și servită într-un altul. Anticii credeau ca vinul putea fi corect păstrat numai în vase de lut. Popularitatea ceramicii se datora, fără îndoială, în primul rând costurilor reduse în comparație cu alte materiale, precum și ușurinței cu care vasele de ceramică puteau fi prelucrate. Alimentele și băuturile erau, de obicei, servite în vase de ceramică. Modul de viață iudaic, inclusiv mesele de familie și banchetele sociale, în special mesele de sărbătoare și zilele de șabat, mesele funerare și banchetele de nuntă, încuraja dezvoltarea unei norme de etichetă în servirea mesei, care implica și folosirea mai multor tipuri de ustensile. Ceremoniile legate de puritatea rituală și îndepărtarea murdăriei erau practicate de către păturile largi ale populației și exercitau o influență considerabilă asupra numărului vaselor utilizate, precum și asupra fabricării și materialului acestor vase. Multe dintre vasele de gătit erau făcute din lemn, cum ar fi linguri, blaturi de masă și boluri pentru amestecuri, dar farfuriile din lemn sunt cunoscute doar dintr-o perioadă mai târzie a societății iudaice. De altfel, utilizarea lor nu era foarte comună în epocă. În unele case iudaice se găseau numai unelte de piatră, întrucât acest material avea marele avantaj de a nu fi susceptibil la murdărirea ritualică. Cele mai obișnuite vase erau făcute din lut, iar cioburile de diverse tipuri se găsesc din abundență la fiecare sit excavat de către arheologi. Majoritatea aveau formă simplă, dar unele erau prelucrate artistic și smălțuite. Acestea din urmă erau deosebit de frecvente în gospodăriile mai bogate, aflate, în particular, în apropiere de orașele elenistice. Interesant este că obiectele pentru mese erau folosite strict la masă, deoarece bunele maniere ale vremii interziceau utilizarea aceloraşi vase pentru gătit și mâncat. În unele surse literare este menționată existența unor tacâmuri de lemn, prelucrate rudimentar. Este posibil ca mesenii să fi avut

15. Jacques Briend, Michel Quesnel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, p. 21.

la dispoziție și un cuțit mic, pe care îl foloseau cu rândul la nevoie. Totuși, spre deosebire de zilele noastre, lingurile și cuțitele erau folosite în pregătirea, gătirea și așezarea mâncării mai degrabă decât la masa propriu-zisă[16].

Iluminatul artificial

În timpul nopții, casa era luminată de una sau mai multe opaițe plasate într-o deschizătură a peretelui, uneori pe un suport, un fel de sfeșnic. Fabricat din lut ars, opaițul este, de fapt, la origine un simplu bol pe ale cărui margini se puteau afla mai multe fitiluri cufundate în ulei. În perioada israelită, ea avea forma unei cochilii și nu poseda decât un fitil, care se consuma încet. Partea inferioară va primi o bază plată în perioada regatului lui Israel, mult mai masivă în regatul lui Iuda. Astfel, în timpul lui Ieremia, în case și în morminte se întâlnea în special acest opaiț cu picior masiv. Se presupune că era un obiect puțin costisitor, din moment ce s-au descoperit un număr mare de astfel de opaițe în timpul săpăturilor arheologice. Opaițul trebuia alimentat din când în când cu ulei din vasul situat lângă ea. Trebuia supravegheat totodată fitilul făcut din fire împletite. Dacă în casele particulare această supraveghere nu punea prea mari probleme, numeroasele opaițe situate în Templul din Ierusalim necesitau folosirea unor clești pentru controlarea fitilurilor (3Reg. 7:49). Un astfel de instrument nu exista în casele particulare[17].

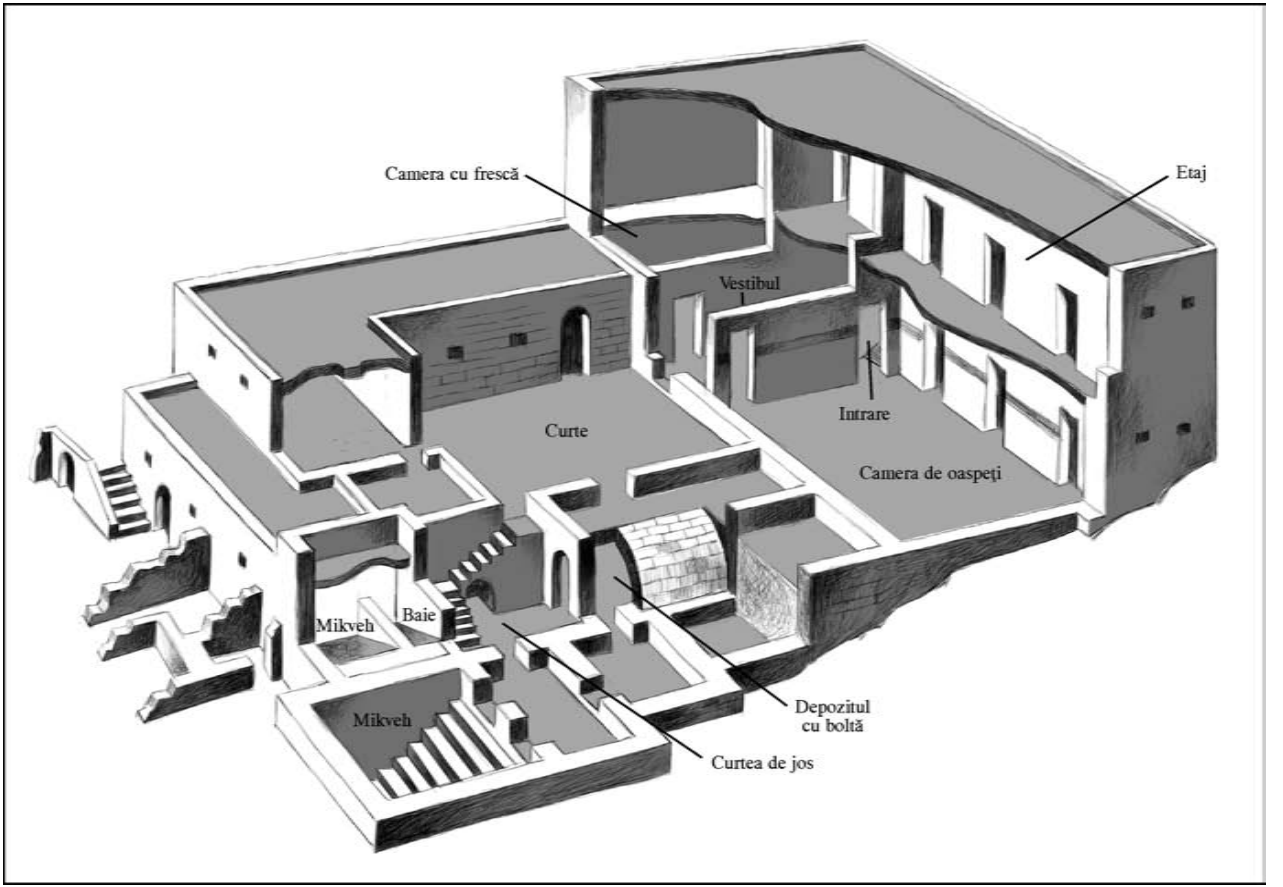
Lumina opaițului era sinonimă cu bucuria, cu intimitatea și cu căldura. Dispariția luminii era pusă pe același plan cu tristețea, cu măcinatul morii, cu cântarea soților, pentru a traduce venirea unei perioade de necazuri și de distrugeri (Ier. 25:10). Pentru profetul Sofonie, căderea Ierusalimului va fi atât de mare, încât se vor folosi făclii pentru a merge în locurile mai întunecate (Sof. 1:12). Lumina opaițului este în același timp simbolul speranței. Pentru a desemna descendența regală, Biblia vorbește despre lumina lui David, iar un text îi cere regelui să nu pună în pericol lumina lui Israel (3Reg. 15:4), adică viitorul națiunii. Obiect util, opaițul nu putea da o lumină puternică, însă putea ilumina modest un spațiu mic. Fără îndoială, la acest lucru se gândește și psalmistul atunci

16. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, pp. 740-743.
17. Timothy Maurice Pianzin, *Parables of Jesus: In the Light of Its Historical, Geographical and Socio-Cultural Setting*, Tate Publishing, Mustang, 2008, p. 57.

când spune: „Făclie picioarelor mele este legea Ta și lumină cărărilor mele” (Ps. 118:115). Această lumină trebuia să permită traiul de pe o zi pe alta[18].

În perioada Noului Testament, modul de iluminat diferă puțin față de perioada anterioară. Opaițele cu ulei care se găseau în casele secolului I d.Hr. au evoluat în privința formei, însă au continuat să lumineze tot puțin, cu atât mai mult cu cât se priveghea foarte rar. Opaițele din perioada romană sunt, în principal, de trei tipuri: simplul bol de ceramică, ale cărui margini superioare aveau o deschizătură care să permită introducerea fitilului; opaițul mai prelucrat, cu un orificiu central pentru introducerea uleiului și un cioc în care se introducea fitilul; modelul cel mai elaborat, apropiat de precedentul, care presupunea și un mâner diametral opus ciocului ce avea fitilul. Pentru ca opaițul să poată ocupa un loc central în cameră și pentru a asigura o iluminare mai bună, de acum înainte vor exista obiecte din ceramică sau chiar din fier ori bronz care încorporau opaițul. Simbolismul opaițului, deja prezentat în paginile Vechiului Testament, continuă să fie folosit în Noul Testament. A păstra opaițul aprins era semnul unei vigilențe neîncetate, cu atât mai mult cu cât, pentru a arde continuu, opaițul trebuia alimentat permanent cu ulei. O problemă mult mai dificilă privește instrumentele de care era nevoie pentru a face lumină în afara caselor odată cu căderea nopții. Un episod celebru din Noul Testament se desfășoară afară: arestarea lui Iisus, în grădina Ghetsimani (In. 18:1-12). Tot așa, parabola celor zece fecioare care așteaptă venirea mirelui în fața casei miresei ne determină să ne întrebăm ce mijloc de luminat aveau în mână pentru a forma cortegiul nupțial (Mt. 25:1-13). În niciuna dintre aceste două scene nu se folosește termenul precis de „lampă” (în greacă, *luchnos*), a cărei flacără era prea vulnerabilă pentru a rămâne aprinsă în afara caselor. În scena arestării lui Iisus, termenii grecești folosiți pentru a numi instrumentele purtate de grupul pe care îl conducea Iuda sunt *phanos* și *lampas*. *Lampas* poate desemna orice instrument de iluminat; aici este vorba despre torțe, formate fie dintr-un băț la capătul căruia se înfășurau pânze înmuiate în rășină sau îmbibate în ulei, fie dintr-o tulpină de viță-de-vie suficient de uscată pentru a arde chiar și în plin vânt. Textul biblic ne demonstrează că se știa de fabricarea unor astfel de torțe încă din epoca judecătorilor, din istorisirile legate de Ghedeon și de Samson (Jud. 7:16; 15:4). *Phanos* are în egală măsură mai multe sensuri: flacără, torță,

18. Robert J. Karris, *The Collegeville Bible Commentary: New Testament*, Liturgical Press, 1989, p. 870.



Planul unei case aparţinând aristocraţiei preoţeşti din Ierusalim
(reconstituire după descoperirile arheologice ale lui Nahman Avigad)

lampă. Dacă Ioan folosește două cuvinte diferite, motivul este acela că grupul purta două tipuri diferite de instrumente de iluminat pentru a lumina exteriorul[19].

7.2. Toaleta și vestimentația

Igiena și toaleta

În vechiul Israel, ritualurile de ospitalitate prevedeau spălarea picioarelor oaspetelui înainte de a-l invita la masă, însă, dincolo de acest rit menționat adeseori, în Biblie sunt menționate majoritatea gesturilor de toaletă. Practicile cel mai frecvent evocate constau în clătirea feței cu apă, a mâinilor și a picioarelor pentru răcorire și pentru îndepărtarea prafului. Textele scripturistice nu evocă decât rareori băile. Însă știm sigur că femeile se îmbăiau: Batșeba este zărită de către David atunci când se îmbăiază seara (2Reg. 11:2), ceea ce indică faptul că se îmbăia în curtea casei. Rut se spală și apoi se parfumează înainte de a merge să se întâlnească cu Booz, viitorul ei soț (Rut 3:3). Băile aveau însă și semnificații particulare, așa cum este și cazul lui David, când a fost anunțat că a murit copilul lui. El s-a sculat de la pământ, s-a spălat, s-a uns, și-a schimbat hainele, s-a dus în casa Domnului și s-a rugat (2Reg. 12:20). Era o modalitate de a marca doliul, văduvia (Iudita 10:3) sau, dimpotrivă, faptul că penitența nu mai este necesară și că viața normală își reia cursul (2Reg. 14:2). În fine, spălarea sau îmbăierea era necesară și în caz de impuritate rituală. Practica spălării picioarelor oaspetelui ține de ritualuri de ospitalitate practicate înainte de a lua masa împreună (Fac. 18:4; 19:2; Tob. 7:9)[20].

Pentru spălarea într-un bazin mare cu apă nu existau încăperi speciale decât în palatele regilor. De cele mai multe ori, spălatul, chiar și numai cu apă, era o bucurie. Dar existența unei soluții de spălat pentru asigurarea curățeniei pielii este aproape sigură. Cel puțin așa reiese dintr-un cuvânt pe care Ieremia îl spune în numele Domnului către auditorii săi: „Chiar de te-ai spăla cu silitră și chiar dacă te-ai freca cu leșie, tot pătat ești în nedreptățile tale față de Mine” (Ier. 2:22). Pe de altă parte, hainele, asemenea corpului, trebuiau spălate, iar profetul Maleahi compară lucrarea lui Dumnezeu cu leșia spălătorilor (Mal. 3:2).

---

19. Jacques Briend, Michel Quesnel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, pp. 24-26.
20. Abraham P. Bloch, *A Book of Jewish Ethical Concepts: Biblical and Postbiblical*, KTAV Publishing, 1984, p. 23.

După baie, de regulă, femeile își periau părul, în vreme ce bărbații se rădeau. Femeile aveau la dispoziție oglinda (Is. 3:23), cel puțin cele bogate, și își aranjau părul (Is. 3:24). Peria este atestată de toate descoperirile arheologice începând cu epoca bronzului, iar toate epocile următoare au cunoscut-o, cel mai adesea sub forma unei perii duble, din lemn sau din fildeș (Meghido, Lachiș, Ghezer). Bărbații se rădeau, cel puțin din când în când, însă purtau barbă adeseori. Astfel, Iosif este ras înainte de a intra la Faraon (Fac. 41:14)[21].

Parfumatul era un gest de toaletă specific atât bărbaților, cât și femeilor. După baie, corpul era uns cu ulei. David se parfuma (2Reg. 12:20), iar uleiul folosit în acest scop figura alături de aromate în comoara regală pe care Iezechia este mândru să o arate trimișilor regelui Babilonului (4Reg. 20:13). Meseria de parfumatoare se practica la curtea regală (1Reg. 8:13), iar cea de parfumator se practica în timpul slujbelor de la Templul din Ierusalim, dacă ținem cont de textele sacerdotale (Ieș. 30:25, 35; 37:29). Pe lângă uleiurile, unguentele și cremele care erau păstrate în mici flacoane de ceramică sau din alabastru trebuie să adăugăm fardul. Se folosea, în acest scop, negrul de antimoniu, cu care se pudrau sprâncenele și genele, uneori chiar conturul ochilor. Descoperirile arheologice au permis scoaterea la lumină a peste o sută de palete de fard cu marginea gravată, dar și cu spatulele folosite pentru aplicarea acestuia[22].

În perioada Noului Testament, îngrijirea corpului nu s-a schimbat foarte mult, însă a devenit mai minuțioasă: contactul cu romanii și cu străinii în locurile publice îi obliga pe evrei să practice frecvente spălări. Se pare că, în orașe precum Ierusalimul, bazinele publice, cum ar fi cel de la Siloam, în valea Chedronului (In. 9:7), sau cel de la Vitezda (numit și „scăldătoarea oilor”), pe colina de nord-est a Templului, erau locuri în care oamenii veneau de bunăvoie pentru spălări. Apa scăldătorii Vitezda era renumită pentru virtuțile sale curative. În proximitatea ei s-au descoperit resturile sanctuarului lui Esculap, zeul vindecător, ale cărui rămășite datează din vremea lui Hadrian (117-138 d.Hr.), dar care corespund unui amplasament frecventat timp îndelungat de numeroși bolnavi și infirmi veniți în căutarea vindecării. Un ansamblu de băi ritualice iudaice a fost descoperit și în apropierea actualei porți a Sionului, în interiorul

21. Sol Scharfstein, *The Five Books of Moses: Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary*, KTAV Publishing, Jersey City, 2008, p. 129
22. Cath Senker, *Everyday Life in Bible Lands*, Black Rabbit Books, 2005, p. 39.

meterezelor, conținând un vestibul, piscine pentru băile de purificare și chiar o mică sală de baie decorată cu mozaicuri. Cu cât cineva era mai bogat, cu atât instalațiile sanitare inspirate din lumea greacă și romană erau mai somptuoase. Într-o superbă casă din apropierea Templului s-a descoperit o mică sală de baie privată pavată cu mozaic, care avea în centru o rozetă decorativă, o bancă decorată și ea cu mozaicuri și o baie spațioasă săpată în pământ, în care puteai sta așezat[23].

Este greu de precizat dacă micile obiecte sau vesela descoperite de către arheologi erau destinate toaletei sau aveau alte întrebuințări. Nu este imposibil ca micile flacoane de sticlă, în majoritatea lor fabricate după tehnica sticlei suflate, să fi conținut parfumuri. Textele evanghelice arată că parfumurile de mare preț erau păstrate în flacoane de alabastru, sigilate de către fabricant și sparte atunci când se dorea să se ajungă la conținutul lor (Mc. 14:3-5). Oglinzile din epocă erau confecționate din metal bine șlefuit, dar, după cum afirmă și Sfântul Apostol Pavel, nu reflectau decât parțial, așa că în ele se vedea „în ghicitură" (1Cor. 13:12). În privința briciului, epoca romană nu ne-a oferit mărturii în plus față de perioada israelită, însă acesta era destul de răspândit. Bărbieritul era o chestiune mult prea delicată pentru ca fiecare să se descurce pe cont propriu în loc să meargă la bărbier[24].

Vestimentația

În Palestina, ca și în alte zone ale Imperiului Roman, nuditatea masculină era un fapt acceptat social. Nu era cu totul neobișnuit să întâlnești bărbați dezbrăcați pe câmp, la muncă, sau în alte locuri, iar în unele spații publice, precum băile, această ținută era obligatorie. În principiu însă, învățătura rabinică recomanda ca nimeni să nu meargă dezbrăcat acolo unde ceilalți sunt îmbrăcați, nici viceversa. Nuditatea publică nu era un impediment pentru evrei în activitatea lor zilnică, dar o interdicție exista totuși: nimeni nu avea voie să rostească *Shema* sau să spună vreo rugăciune dacă era gol. Se practica, de asemenea, ruperea hainelor celor care erau condamnați la moarte înainte de a fi executați, iar speculațiile cu privire la aplicarea acestei metode de umilire, în cazul răstignirii lui Iisus, datează încă din perioada lui Meliton de Sardes. În contrast

23. Jacques Briend, Michel Quesnel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, p. 26.
24. *Ibidem*, pp. 27-30.

față de societatea iudaică propriu-zisă, comunitatea de la Qumran respingea nuditatea completă, chiar și în cazul băilor rituale, pentru care Halakha rabinică cerea dezbrăcarea de toate veșmintele[25]. Bărbații care făceau parte din secta esenienilor purtau, pe sub tunicile lor, o pânză care să împiedice expunerea organelor genitale, imitând astfel practica preoțimii de la Templu. Spre deosebire de ei, restul populației masculine evreiești nu purta niciun fel de lenjerie intimă pe sub tunică. Recunoscuți pentru modestia lor, esenienii evitau să-și schimbe hainele sau încălțările până în momentul în care acestea deveneau complet inutilizabile. De aceea, unii cercetători au presupus că ascunderea organelor genitale sub lenjeria de pânză avea de-a face strict cu practicile de purificare rituală, în vreme ce, în viața de zi cu zi, esenienii tolerau nuditatea involuntară generată de uzarea hainelor[26].

Elementele civilizației grecești și ale celei romane s-au propagat cu repeziciune în bazinul oriental al Mediteranei, dar populațiile evreiești erau foarte atente în ceea ce privește conservarea tradițiilor lor în fața păgânismului ambient. Vocabularul vestimentar al Noului Testament, mult mai extins decât cel al Vechiului Testament, lasă să se înțeleagă că exista o diversitate reală a hainelor. Veșmântul de bază a rămas tunica, aceasta coborând aproape până la genunchi. Ea este făcută de obicei din lână, din in pentru hainele de lux, uneori colorată în purpură pentru a părea mai strălucitoare. Se pare că Marele Arhiereu și probabil unii demnitari purtau două astfel de tunici, una peste alta (Mc. 14:63). Evanghelia după Ioan semnalează că tunica lui Iisus era făcută dintr-o singură bucată, fără tăietură, ea fiind un obiect de mare valoare pentru soldații care refuză să o împartă (In. 19:23). Sub tunică, bărbații purtau un material îndoit în două, suficient de larg, care se purta în jurul taliei. În pliurile acestui obiect vestimentar se țineau banii sau obiectele prețioase care se transportau, hainele neavând buzunare. Același cuvânt grecesc desemna atât acest sub-veșmânt, cât și centura care putea fi purtată deasupra tunicii, formată dintr-un cordon de piele sau o simplă funie. Mantaua se purta pe deasupra. Cuvântul folosit pentru manta desemnează, în sens general, acea haină amplă cu care se înveleau oamenii când era mai frig. Veșmintele aveau, în majoritatea cazurilor, ciucuri, cărora Tora le dădea un înțeles aparte: ei constituiau o aducere aminte pentru

25. Jodi Magness, *Debating Qumran: Collected Essays on Its Archaeology*, Peeters Publishing, 2004, p. 147.
26. Todd S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes*, Cambridge University Press, 2004, p. 98.

evrei că trebuie să respecte poruncile divine (Num. 15:38-39; Deut. 22:12). Cu ocazia sărbătorilor, iudeii purtau o haină mai lungă decât de obicei, lungimea însăși fiind semnul importanței care se acorda respectivelor zile sau perioade[27].

Militarii romani purtau pe deasupra tunicii lor o hlamidă, un fel de manta mai scurtă, largă și flotantă, care stătea pe umărul stâng, dar era prinsă pe cel drept pentru a lăsa liberă mâna care ținea spada. În călătorie, dar mai ales atunci când se mergea pe mare, oamenii se acopereau cu *paenula*, o capă mare care îi proteja de stropi, de vânt și de intemperii. Un astfel de obiect vestimentar a uitat Pavel la Carpos, în Troia, motiv pentru care îl roagă pe Timotei să i-l aducă (2Tim. 4:13). *Kippa* pe care o poartă bărbații evrei practicanți este posterioară perioadei biblice: ea a apărut abia în secolele III-V în Babilonia[28].

Noul Testament vorbește rareori despre bijuterii, acestea fiind întâlnite în special în familiile celor bogați. După cum citim în Apocalipsă, strângerea de pietre, de perle și de bijuterii era specifică prostituatelor: „Și femeia era îmbrăcată în purpură și în stofă stacojie și împodobită cu aur și cu pietre scumpe și cu mărgăritare, având în mână un pahar de aur, plin de urâciunile și de necurățiile desfrânării ei” (Apoc. 17:4). Singura podoabă masculină, era, se pare, inelul: „Aduceți degrabă haina lui cea dintâi și-l îmbrăcați și dați inel în mâna lui și încălțăminte în picioarele lui” (Lc. 15:22). Epistola lui Iacov vorbește despre sosirea în adunarea creștină a unui om îmbrăcat somptuos: „Căci, dacă va intra în adunarea voastră un om cu inele de aur în degete, în haină strălucită, și va intra și un sărac, în haină murdară (…)” (Iac. 2:2). Astfel de bijuterii presupuneau fie o piatră, fie un cadran metalic în care erau incizate câteva litere. Putea fi vorba și despre inele-sigiliu, cu care se amprenta ceara, sau inele-amuletă cu funcție protectoare. În Babilon, unde divinația și astrologia erau foarte dezvoltate, evreii au luat obiceiul de a purta amulete. Bijuteriile feminine erau în special coliere de perle, brățări purtate la mână și la gleznă sau cercei sub formă de inele pentru urechi[29].

---

27. James Hastings (ed.), *A Dictionary of the Bible*, vol. I, partea a II-a, The Minerva Group, 2004, p. 625.
28. Mark Washofsky, *Jewish Living: A Guide to Contemporary Reform Practice*, URJ Books and Music, 2001, p. 10.
29. Jacques Briend, Michel Quesnel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, pp. 36-44.

Capitolul 8

Dreptul și sănătatea

8.1. Sistemul judiciar

Autoritatea centrală în materie judiciară era, în sânul comunității evreiești, Marele Sanhedrin din Ierusalim, dar această instituție era una mult mai complexă, având rolul principal de consiliu guvernamental și corp interpretativ al Scripturilor. În perioada romană, Sinedriul ierusalimitean și-a pierdut jurisdicția teritorială, producându-se o descentralizare în urma căreia s-au format patru curți locale, formate din douăzeci și trei de judecători. Însă, pentru o lungă perioadă de timp, au existat curți comunitare, „mici sinedrii". Fiecare comunitate constituită regulamentar avea propriul ei sinedriu ce se ocupa cu judecarea cazurilor minore, dar sentința penală nu depășea biciuirea, și aceasta doar până la treizeci și nouă de lovituri. Acest sinedriu era compus din trei membri, cel puțin în teorie, căci rabinii gândeau că niciunui om nu îi este permis să judece de unul singur, acest drept fiind rezervat numai lui Dumnezeu. Însă cum oamenii competenți erau greu de găsit în districtele țării, se permitea ca un singur om să decidă fără colegi și asistenți, dacă părțile declarau public că vor accepta decizia lui. Existau reguli foarte stricte în privința calităților pe care trebuia să le dețină un judecător. În probleme civile orice israelit era calificat să judece, dar în cazuri penale doar preoții, leviții și membrii acelor familii care-și puteau căsători fetele cu preoți erau aleși ca judecători. Judecătorul ideal era un om mare și demn, capabil să înțeleagă lucrurile fără intermediari, obișnuit cu practicile oculte, astfel încât să fie pregătit pentru înșelătoriile vrăjitorilor și necromanților. El nu trebuia să fie nici prea tânăr, nici prea bătrân, nici eunuc, dar nici prea dur. Interesant este că judecătorii nu erau plătiți pentru serviciile lor, regula fiind ca hotărârile pronunțate de un judecător remunerat să fie considerate nule de drept[1].

1. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 166-167.

Procedura era reglementată în detaliu, existând sute de versete din Biblie care arată regulile pentru aceasta. Un caz nu era niciodată inițiat de un procuror public. Într-o cauză civilă, inițiativa aparținea părții interesate, iar într-un caz penal era necesar un acuzator. Acesta putea fi persoana prejudiciată, o rudă a victimei sau chiar orice persoană care știa sau suspecta o crimă. O femeie care a săvârșit adulter putea fi denunțată de soțul ei sau de strigătul mulțimii. Totuși, acest mod de sesizare a instanței era mai puțin folosit decât s-ar putea crede, întrucât acuzatorii erau pedepsiți sever în cazul în care calomniau o persoană nevinovată.

Conform procedurii evreiești, nicio probă nu putea fi considerată suficientă pentru tranșarea unui caz dacă nu existau martori. Erau ceruți minim doi martori, ambii oculari, întrucât nu era acceptată mărturia din auzite. Responsabilitatea martorilor era deci destul de grea, atât de grea încât erau obligați „să arunce prima piatră" în vinovatul a cărui condamnare o cauzau prin mărturia lor. Pe de altă parte, când martorii mincinoși erau descoperiți, ca și falșii acuzatori, ei trebuiau să primească teoretic aceeași pedeapsă pe care ar fi putut-o primi acuzatul. Din acest motiv, martorii erau aleși cu mare grijă: femeile, minorii, sclavii, surzii, orbii și muții erau lăsați deoparte, ca unii care mint prea ușor. Ca și în procesul penal modern, rudele apropiate ale acuzatului erau exceptate de la obligația de a depune mărturie. Pentru a se convinge de veridicitatea mărturiilor, Curtea avea dreptul să ceară martorului să depună un jurământ solemn. Se practicau mai multe astfel de jurăminte: pe Dumnezeu, pe Rai, pe Ierusalim, pe Templu, pe consolarea lui Israel, pe copii. În Predica de pe Munte, Evanghelia spune că aceste jurăminte nu preveneau mărturiile false, existând numeroase jurăminte strâmbe[2].

Prescripții de drept civil

Prescripțiile cu caracter juridic din Biblie vizează mai mult legea penală decât cea civilă. Dar, pe aceste baze fragmentare, rabinii au putut construi un sistem legal complet. Dată fiind legătura indisolubilă dintre Legea divină și dreptul evreiesc, conceptele de la baza dreptului civil erau conservarea religiozității la nivel social și a unității familiei. Bărbatul adult și liber era singura persoană ce reprezenta o entitate civilă completă având toate drepturile

2. Tom Holmen, *Jesus & Jewish Covenant Thinking*, Brill, Leiden, pp. 171-172.

civile. Capul familiei avea autoritate asupra soţiei, asupra fiului minor, asupra fetei nemăritate şi a sclavului lui, singura limită fiind aceea că el nu avea putere de viaţă şi de moarte, în vederea protejării soţiei şi a sclavului israelit[3].

Avem puţine informaţii despre legea moştenirii, deşi aceasta forma o parte considerabilă a legislaţiei societăţilor bine organizate. Textele relevante sunt împrăştiate în Pentateuh, dar unele pot fi găsite şi în Iov, Iosua şi cărţile istorice ale Regilor. Se pare că această lege a fost dată după întoarcerea din robie, sub influenţa legislaţiei greceşti. Obiceiul întocmirii testamentului era unul relativ nou chiar şi în vremea lui Iisus. Rabinii au studiat problema cu mare interes şi s-au ocupat de reglementarea atentă a condiţiilor în care un testament era valid. Moştenirea obişnuită, în afară de cea testamentară, era guvernată de următorul principiu: fiii sau rudele apropiate de parte bărbătească aveau vocaţie succesorală, dar văduva nu. Fetele nu aveau niciun drept la moştenire decât dacă se căsătoreau în familie, deşi, pe de altă parte, ele trebuiau să fie întreţinute de fraţi până la împlinirea vârstei. Primul născut dintre fii avea o poziţie privilegiată lăsată prin însăşi Tora (Deut. 21:17). Această poziţie se păstrase, cu siguranţă, şi în timpul lui Hristos, după cum se poate vedea în pilda fiului risipitor. Patrimoniul era împărţit în părţi egale şi din aceste părţi fiul cel mare primea două. Pilda arată, de asemenea, că se practica şi anticiparea moştenirii[4].

Dreptul penal

Diferenţa dintre crime şi delicte nu era foarte bine definită, după cum nu este foarte clară nici în unele sisteme de drept moderne. Acţiunile susceptibile de incriminare penală puteau fi împărţite în patru categorii principale. Prima era uciderea, cea de-a doua categorie cuprindea loviturile şi violenţele care provocau diverse răni, în vreme ce o a treia viza comportamentul ce prejudicia familia sau moralitatea, cuprinzând acte precum căsătoria între gradele de rudenie interzise, practicile anormale ca violul fetelor logodite sau blestemarea publică a unui tată de propriul său fiu. În cea de-a patra categorie intra răul făcut proprietăţii altora, de la furturile armate sau nocturne până la mutarea semnelor de marcaj

3. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 171.
4. K.C. Hanson, D.E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Fortress Press, Minneapolis, 2008, pp. 43-44.

și folosirea greutăților false. Preceptele biblice și deciziile rabinilor asupra tuturor acestor probleme arată multă înțelepciune, simț juridic și un ascuțit sentiment al dreptății. De exemplu, nu se considera infracțiune să ucizi un hoț care a intrat noaptea, însă uciderea lui în timpul zilei se considera o faptă care prezenta pericol social, întrucât hoțul ar fi putut fi prins în viață[5].

Dar, dintre toate relele, cele mai grele în ochii legii și cel mai dificil de iertat erau cele împotriva religiei. Dată fiind natura sacră a instituțiilor evreiești, acest lucru era perfect normal. Pentru poporul ales nu putea exista păcat mai mare decât răzvrătirea împotriva lui Dumnezeu. Aceste crime împotriva divinității au fost întotdeauna aspru pedepsite în Israel, dar trebuie admis că lista lor a fost extinsă de-a lungul secolelor, când învățații Legii au mărit aria în care ele puteau fi comise. Idolatria, desigur, era o crimă, la fel și practicarea magiei, necromanției sau chiar ghicitul. În aceeași categorie aparte intra și blasfemia, până acolo încât folosirea în van a numelui sfânt era considerată o gravă încălcare a Legii. Încălcarea Șabatului era, de asemenea, o crimă de moarte, iar refuzarea circumciziei sau nesărbătorirea Paștelui erau atât de grave încât vinovatul trebuia să fie stigmatizat.

În vremurile mai vechi, sub influența tabuurilor primitive, bărbatul care se masturba sau se unea cu o femeie la menstruație era tratat ca un criminal. În perioadele mai apropiate de vremea lui Iisus însă, tendința preoților și a scribilor era să-i considere atei și rebeli împotriva lui Dumnezeu mai degrabă pe cei care nu ascultau legea preoțească, în special în ceea ce privea plata, darurile și zeciuiala față de Templu. Sancționarea era cruntă, întrucât exista o singură pedeapsă pentru toate crimele împotriva religiei, și aceasta era moartea. Nu putem ști cu certitudine dacă procesele ce implicau pedeapsa cu moartea rămăseseră, în vremea lui Iisus, în competența instanțelor evreiești sau fuseseră preluate exclusiv de autoritățile romane. O poziție moderată, adoptată de către unii cercetători, consideră că autoritățile evreiești încă aveau dreptul să examineze aceste cazuri, dar că procuratorul roman își rezerva dreptul de a autoriza sau de a invalida sentința[6]. Cert este că, în conformitate cu prescripțiile mișnaice, numai Marele Sanhedrin de la Ierusalim era îndreptățit să judece cazurile care se puteau solda cu pedeapsa cu moartea, având în competență și procesele colective (ale unei

5. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 173.
6. H.C. Kim, *The Jerusalem Tradition in the Late Second Temple Period*, University Press of America, 2007, p. 113.

seminţii în ansamblu, de pildă), precum şi pe cele ale falşilor profeţi şi ale Marilor Preoţi[7].

Legea penală era severă, iar pedepsele şi sancţiunile erau foarte stricte. Amenzile pentru lovituri sau accidentări, pentru neglijenţa culpabilă, pentru defăimare şi calomnie, pentru reducerea numărului fecioarelor şi pentru furt erau fixate cu grijă. De pildă, omul care fura un bou trebuia să dea doi înapoi. Singura mutilare permisă de Scriptură este tăierea mâinii femeii care şi-a ajutat soţul într-o luptă, punându-l pe oponentul acestuia într-o situaţie dezavantajoasă (Deut. 25:16). Bătaia era totuşi o formă de răzbunare foarte uzuală, chiar şi fără a fi reglementată de judecători. În ceea ce priveşte locurile de detenţie, în vechime închisorile nu aveau caracterul instituţional de mai târziu, fiind mai degrabă instrumente pentru protecţia celor puternici faţă de adversari sau locuri de torturare a acestora din urmă. Abia în timpul lui Ezra şi Neemia închisoarea reprezenta o formă de pedeapsă instituţionalizată, mai ales pentru debitorii insolvenţi[8]. Noul Testament face deseori referire la acest lucru: „Deci, căzând cel ce era slugă ca şi el, îl ruga zicând: Îngăduieşte-mă şi îţi voi plăti. Iar el nu voia, ci, mergând, l-a aruncat în închisoare, până ce va plăti datoria” (Mt. 18:29-30).

Cele mai frecvente pedepse şi cele mai cunoscute erau biciuirea şi uciderea cu pietre. Se pare că romanii au fost cei care au adus obiceiul biciuirii condamnaţilor în Palestina. În timpul biciuirii obişnuite, se întâmpla uneori ca pedepsitul să moară din cauza loviturilor, iar din acest motiv legea evreiască a stabilit numărul loviturilor la patruzeci şi a poruncit ca biciuirea să se oprească la treizeci şi nouă, de teamă ca cea de-a patruzecea să nu fie fatală. Biciul folosit de executantul evreu era împletit din patru fâşii, loviturile lui fiind mai puţin dureroase decât cele ale romanilor, ale căror instrumente erau adesea încărcate cu plumb sau oase de oaie şi rupeau pielea la fiecare lovitură. Fără îndoială că un astfel de tip de biciuire a fost îndurat de Iisus Hristos.

Uciderea cu pietre era pedeapsa capitală tipică la evrei. Spre deosebire de perioada veche, în iudaismul rabinic această execuţie pare mai puţin barbară. Condamnatul trebuia dus pe o stâncă înaltă cât doi oameni, de unde unul dintre acuzatori îl arunca, pentru a-i provoca răni rapide şi directe, astfel încât aruncarea

7. *Mişna, Sanhedrin*, 1.8 (pentru pasajele din *Mişna* – de aici înainte *M.*, urmat de numele tratatului –, am folosit ediţia Herbert Danby, ed., The *Mishnah: Translated from the Hebrew with Introductory and Brief Explanatory Notes*, Hendrickson Publishers, 2012).
8. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 176.

ulterioară cu pietre să nu mai fie necesară decât rareori. Crucificarea nu era o pedeapsă obișnuită în Israel, fiind, de fapt, adusă de greci și romani. Locul crucificării era în afara porților orașului, acolo unde stâlpii erau ridicați permanent. Condamnatul era adus și legat sau îi erau fixate mâinile în cuie pe o mică cruce ridicată de frânghii, fie până în vârful stâlpului, fie până atingea o tăietură făcută în acesta. Bărbații erau răstigniți cu spatele pe cruce, iar femeile invers. Un fel de corn sau proptea sub picioare prevenea îndoirea corpului, astfel încât moartea să nu fie rapidă. Într-adevăr, agonia dura ore în șir, fiind accentuată de asfixierea care se instala din pricina suprasolicitării mușchilor, de foame și mai ales de sete, precum și de atacurile păsărilor care dădeau târcoale locului, atrase de sângele condamnatului. Conform tradiției deuteronomice, lăsarea cadavrelor pe stâlpi în cursul nopții era interzisă. Astfel, dacă cel condamnat nu murea până la lăsarea serii, călăii îi zdrobeau mâinile și picioarele, îi împungeau coastele cu o sabie sau o suliță, pentru a grăbi decesul[9].

8.2. Igiena și medicina

Legendele și povestirile fabuloase care descriu începuturile civilizației grecești prezintă deja multiple elemente de anatomie, fiziologie și patologie umană, începând de la descrierea părților trupului și până la aceea a tratării rănilor și a sarcinilor profesioniștilor implicați în actul medical, precum medicii generaliști și chirurgii, dar și preoții și, desigur, zeii. Dintre aceștia, cel mai renumit pare să fi fost Apollo, tatăl zeului medicinei, el însuși zeu al profeției, care avea capacitatea de a dezlănțui epidemii groaznice, dar și de a vindeca cele mai grave boli și răni. Templul său de la Delphi, inițial închinat zeiței Geea, era locul în care grecii antici se înghesuiau pentru a obține sfaturi și ceea ce astăzi am putea numi rețete medicale, pentru suferințele lor. În general însă, zeii Eladei puteau abate tot felul de epidemii și plăgi asupra oamenilor, atât boli fizice, cât și psihice, iar uneori le dezvăluiau acestora și antidoturi misterioase. Dată fiind istoria turbulentă a grecilor, din povestirile homerice, în care războiul reprezenta aproape o constantă a vieții cotidiene, rezultă că era nevoie de medici pricepuți. Din păcate, aceștia erau puțin numeroși și, oricum, nu dispuneau nici de cunoștințele,

9. J.F. Walvoord, R.B. Zuck, *Bible Knowledge Commentary: New Testament*, David C. Cook, Colorado Springs, 1983, p. 340.

nici de instrumentele necesare tratării rănilor grave. Aşa se explică faptul că, în general, în lumea antică, mortalitatea printre cei răniţi pe câmpul de luptă atingea, nu de puţine ori, optzeci de procente[10].

Tratamentul medical din Grecia antică, dar şi din lumea elenistică, era unul bazat pe calcule raţionale şi ştiinţifice. Fundamentele sale fuseseră puse de munca lui Hipocrat (cca 460-cca 370 î.Hr.), însă chiar şi medicii seculari din perioada clasică recunoşteau că meseria lor îşi avea rădăcinile în puterea lui Asclepios (Esculap), fiul lui Apollo şi zeul medicinei. În general, dat fiind caracterul raţional al actului medical, profesioniştii seculari nu apelau decât rareori la practici magice, dar acest lucru nu însemna că, atunci când medicina hipocratică dădea greş sau se dovedea ineficientă, oamenii nu recurgeau la vrăjitori şi vraci. Atât în medicina ştiinţifică, cât şi în cea empirică, era folosit cam acelaşi set de substanţe: vinul, uleiul, mierea, sulful, şofranul şi opiul, la care se adăuga, în foarte multe cazuri, simpla apă caldă. Dacă astăzi medicul şi pacientul, deopotrivă, caută un diagnostic pentru simptomele pe care cel din urmă le prezintă, în medicina hipocratică mult mai important era prognosticul, care nu se reducea stric la anticiparea cursului ulterior al bolii, ci şi la reconstituirea istoricului acesteia. În stilul specific unei societăţi care punea mare preţ pe discurs şi retorică, medicii greci descriau cu lux de amănunte – fireşte, unele rezultate din pura speculaţie – evoluţia bolii pacientului şi nu uitau să prezică apariţia unor crize viitoare sau chiar moartea celui bolnav, astfel încât să nu poată fi blamaţi dacă operaţiunile lor medicale ar fi dat greş. Întregul edificiu al medicinei hipocratice era întemeiat pe analogia dintre univers sau macrocosmos şi omul văzut ca microcosmos. Astfel, orice boală era tratată nu ca un fenomen localizat, ci ca o perturbare de ansamblu a acestui microcosmos, ca un dezechilibru între cele patru umori fundamentale: sângele, saliva, bila neagră şi bila galbenă. Acestea corespundeau celor patru elemente ale universului: pământ, aer, foc şi apă. În consecinţă, starea de sănătate era definită ca armonia sau echilibrul celor patru umori, în vreme ce excesul uneia dintre acestea ducea la *dyscrasia*, adică la un amestec anormal şi deci la boală[11].

În general, evreii formau o naţiune sănătoasă şi viguroasă, lucru recunoscut chiar şi de autorii latini, precum Tacitus, care s-au aplecat asupra lor. Factorii care determinau această sănătate colectivă erau deopotrivă naturali şi culturali. Astfel, climatul mediteranean

10. Lois N. Magner, *A History of Medicine*, ed. a II-a, Taylor and Francis, 2005, p. 89.
11. *Ibidem*, pp. 98-99.

oriental avea un efect benefic asupra tonusului general, iar viața simplă dusă de israeliți, guvernată de prescripțiile legale privitoare la igienă și curățire rituală, menținea această stare. Desigur, măsurile pe care Legea le impunea nu erau atât de eficiente în privința prevenției cum sunt cele prescrise de medicina modernă, dar, pentru epoca lui Iisus, se dovedeau extrem de utile. Rabinii din secolul I d.Hr., în frunte cu marele cărturar Hillel, promovau grija față de corp nu doar ca o chestiune de îndeplinire a prescripțiilor legale neutre și, cu atât mai puțin, ca o atitudine pur socială sau culturală. Ei accentuau faptul că omul avea o responsabilitate religioasă față de propriul trup, căci fusese creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Ducând mai departe prescripțiile legale cu privire la curățenia și igiena comunitară, cărturarii au stabilit regula ca cimitirul să fie așezat la cel puțin cincizeci de coți în afara zidurilor unui oraș, aceeași distanță fiind cerută pentru locurile unde erau duse cadavrele animalelor și unde funcționau tăbăcăriile. Mai mult decât atât, se lua în calcul și direcția vântului predominant, astfel încât mirosurile urâte să nu fie aduse în oraș. Profilaxia în problema leprei, o boală care afecta profund întreaga comunitate și constituia astfel o chestiune de sănătate publică, era stabilită prin lungi pasaje din Levitic[12].

Deși, după cum spuneam, climatul din zona Palestinei era în general unul destul de sănătos, schimbările bruște de temperatură puteau fi foarte periculoase. Astfel, în zilele în care suflau vânturile calde, temperatura se ridica spre 40 de grade Celsius la umbră, în timp ce noaptea putea să coboare chiar spre punctul de îngheț. Această oscilație aducea cu sine inflamații ale plămânilor și pneumonii, iar căldura în sine, adusă de vântul cald din răsărit, provoca numeroase morți subite, dar și probleme de ordin oftalmologic, mai ales prin asocierea cu praful. Dizenteria era și ea o boală răspândită, iscată pe fondul căldurii și al consumului mare de fructe. În regiunile mlăștinoase din jurul râului Iordan se înregistrau adesea cazuri de malarie, întrucât lupta împotriva țânțarilor care transmiteau această boală se dovedea complet ineficientă în acele vremuri. Dar, fără doar și poate, cea mai înspăimântătoare afecțiune a epocii era lepra. Deși nu toate cazurile de lepră raportate în vechime aveau în vedere aceeași boală, este clar că simptomele se asemănau, iar proporția locuitorilor lumii antice afectați de aceste suferințe trebuie să fi fost destul de mare. Sub termenul-umbrelă de „lepră” s-au ascuns și boli precum tuberculoza osoasă,

12. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 313-314.

dermatoza sau chiar unele manifestări de alopecie. Dar bineînţeles că exista şi adevărata lepră, întâlnită sub două forme. Cea mai frecventă era lepra albă, numită şi lepra mozaică, a cărei formă de manifestare iniţială consta în apariţia, pe piele, a unor pete foarte urâte. A doua formă era cea nodulară, iar ambele tipuri mâncau încet ţesuturile, atacând atât membrele, cât şi faţa[13].

Aşadar, sistemul medical iudaic promova înainte de toate o viaţă moderată şi care să fie dusă în conformitate cu prescripţiile legale. Astfel se puteau evita mulţi dintre factorii care duceau la îmbolnăvire, inclusiv cei spirituali, ale căror efecte nocive erau recunoscute. Totuşi, dacă evreul se îmbolnăvea, el putea apela şi la medici, deşi îngrijirea bolnavilor se făcea mai mult în familie, iar unele cercuri radicale considerau că a cere ajutorul doctorilor este sinonim cu a nega atotputernicia şi justeţea lui Dumnezeu. Cu toate acestea, tradiţia oficială a iudaismului era mai degrabă favorabilă profesioniştilor din domeniul medical, activitatea acestora fiind considerată drept o prelungire a bunăvoinţei divine faţă de cei cuprinşi de diferite boli. Rabinii din epoca lui Iisus şi din veacurile ulterioare au subliniat necesitatea ca fiecare comunitate să aibă propriii ei doctori, mergând chiar până la a interzice evreilor să trăiască în oraşe fără medici. Pe lângă liber-profesionişti existau şi doctori oficiali, ataşaţi Templului, care trebuiau să se îngrijească de starea de sănătate a preoţilor. Cum aceştia mergeau mult timp desculţi pe pavajul sfânt şi se supuneau la multiple libaţii cu apă rece, erau susceptibili de a se îmbolnăvi de dizenterie, astfel încât comunitatea sacerdotală avea permanentă nevoie de asistenţă medicală. În general, doctorii din vremea lui Iisus erau direct remuneraţi de către pacienţi, cu excepţia, probabil, a medicilor Templului. Talmudul menţionează, în unele locuri, şi medici care nu se achitau foarte corect de sarcini, care-şi neglijau pacienţii ori îi făceau să aştepte mult prea mult sau care pretindeau tarife foarte mari pentru serviciile prestate. Iisus Însuşi s-a confruntat cu unul dintre pacienţii care cheltuiseră mari sume de bani căutându-şi vindecarea pe la doctorii renumiţi ai vremii: este vorba despre femeia cu scurgere de sânge (Mc. 5:25-34)[14].

Ca şi în lumea greco-romană, şi în iudaism tratamentele administrate de medici erau rudimentare, fiind uneori mai apropiate de magia primitivă decât de ştiinţă. Doctorii evrei aveau unele cunoştinţe empirice în ceea ce priveşte proprietăţile curative ale

13. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 315.
14. A se vedea şi Eric Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, Continuum International Publishing, Londra, 2002, pp. 252 sq.

plantelor și substanțelor obținute din ele. Ei foloseau uleiul pentru calmarea pielii și un amestec de vin și ulei pentru dezinfectarea rănilor. Mierea era întrebuințată pentru strângerea rănilor deschise, dar și consumată pentru tratarea durerilor de gât. Diverse plante erau recomandate pentru durerile abdominale sau pentru viermii intestinali, iar orzul înmuiat în lapte închegat era considerat un excelent remediu pentru palpitațiile cardiace. Durerile de dinți erau tratate cu usturoi, iar cele de gingii cu sare ori drojdie. Deși nu existau stomatologi propriu-zișI, unii practicieni stăpâneau tehnica extracțiilor dentare. Cât privește chirurgia, aceasta nu era nici pe departe la fel de performantă ca în perioada modernă, întrucât cunoștințele despre anatomia și fiziologia trupului omenesc erau încă foarte vagi. Totuși, medicii din vremea lui Iisus efectuau unele operații simple, precum arderea sau deschiderea abceselor, chiuretarea rănilor ori diverse reparații ortopedice. Trebuie remarcat, la acest punct, că protezele pentru membre – cât de rudimentare vor fi fost – erau deja folosite în vremea lui Iisus[15], de vreme ce în Talmud se interzice ieșirea din casă cu un picior artificial într-o zi de Șabat[16].

15. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 318-320.
16. *T. B. Yoma*, 78b.

Capitolul 9

Educația

În centrul educației iudaice din vremea lui Iisus se afla Tora, al cărei loc în gândirea poporului evreu o propulsa și în prim-planul sistemului de învățământ. După ce poporul ales a revenit din exilul babilonian, acceptarea Legii lui Moise ca Lege a lui Dumnezeu a constituit unul dintre reperele identitare ale evreilor. Tora, ca atare, a fost acceptată drept Lege fundamentală a existenței, dar și ca îndrumar mereu actual al poporului evreu, în ciuda numeroaselor secte și mișcări apărute în perioada celui de-al Doilea Templu, care au oferit metode proprii de interpretare a Legii orale și scrise. Astfel, Tora a fost pusă la baza întregului sistem social și juridic, precum și a modului general de viață al comunității și al individului. În paginile Torei, evreii găseau explicații și răspunsuri pentru aspectele esențiale ale existenței lor, precum locul și rolul individului în interiorul națiunii, dar și locul națiunii între celelalte popoare, regulile după care trebuie să se deruleze viața de zi cu zi și, nu în ultimul rând, idealurile care trebuie să anime conștiința evreului. Prin studierea Torei, educația iudaică avea în vedere dobândirea unui bagaj informațional și construirea unei personalități conforme cu prescripțiile Legii, dar viza și săvârșirea unui act de cult, prin care elevul era adus aproape de Dumnezeu. Așadar, studiul Legii devenea o experiență religioasă, nu numai în interiorul Sinagogii, ci și în alte adunări publice, precum și în cadrul activității individuale. Toate etapele învățământului public și privat erau centrate pe Tora, începând chiar cu studiul alfabetului[1].

De-a lungul timpului, procesul educațional din sânul poporului evreu a suferit numeroase modificări, putându-se urmări o evoluție atât la nivelul modului de organizare a sistemului de învățământ, cât și la nivelul conținuturilor educaționale. Este evident că, date fiind schimbările de ordin politic, educația din perioada monarhică se deosebea net de cea din vremea Macabeilor sau de cea din

1. E.J. Brantmeier, J. Lin, J.P. Miller, *Spirituality, Religion and Peace Education*, Information Age Publishing, 2010, p. 40.

primul secol al erei creștine. Mai mult decât atât, între locuitorii unor zone rurale sărace, cei care populau orașele de provincie și rezidenții Ierusalimului erau diferențe semnificative de ordin cultural-educativ, determinate de diferențele economice care, și în zilele noastre, dar cu atât mai mult în lumea veche, făceau aproape imposibilă uniformizarea sistemului de învățământ. Geneza procesului educațional trebuie căutată, fără doar și poate, în interiorul familiei israelite, iar factorul determinant este necesitatea supraviețuirii, la nivel politic, social, economic și religios. Pentru perioada pre-monarhică nu avem dovezi care să ateste o preocupare pentru sistematizarea învățământului, pentru elaborarea unor strategii de educare a populației sau a unor metode specifice. Abia odată cu instituirea monarhiei și extinderea teritoriului și aparatului de stat, suveranii s-au văzut puși în situația de a-și instrui funcționarii, probabil după modelul egiptean sau cel mesopotamian, sistemele cele mai de succes ale epocii. Această relativă instituționalizare a educației nu a durat însă decât până la căderea regatelor lui Israel și Iuda, când ea s-a recentrat pe familie, chiar și în cazul evreilor deportați în Babilon și care, putem presupune, erau integrați sistemului de învățământ de acolo[2].

În vremea lui Ezra și Neemia, adunările publice erau, cu siguranță, destinate educării ascultătorilor, cu aceeași centralitate a textului sacru: „Și a citit Ezdra din carte de dimineață până la amiază în piața cea de dinaintea Porții Apelor, înaintea bărbaților și femeilor și a celor ce erau în stare să priceapă și tot poporul a fost cu luare-aminte la citirea cărții legii” (Nem. 8:3). În perioada celui de-al Doilea Templu și chiar după distrugerea lăcașului și a întregii cetăți a Ierusalimului, în anul 70 d.Hr., comunitatea iudaică s-a dezvoltat ca o societate centrată pe actul educațional, acest lucru fiind vizibil de la instituțiile publice până la familia restrânsă, care acorda o deosebită atenție educării copiilor. În serviciile religioase au fost introduse momente dedicate tocmai acestui lucru, părinții, în particular tații, fiind însărcinați cu clarificarea oricăror nelămuriri pe care le-ar fi avut copiii. Au fost adoptate acte normative care să asigure respectarea importanței educației în familia evreiască, ceea ce a dus la dezvoltarea pe scară largă a studiului Torei. În vremea lui Iisus, acesta nu se mai limita la experți juridici și preoți, ci devenise deja o activitate comunitară. Toți cei care aveau o cunoaștere decentă a Legii erau obligați să o transmită

2. Ph.R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures Library of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998, p. 32.

celor cărora le lipsea, după cum aceștia din urmă aveau, întotdeauna, datoria de a-și umple lacunele. Pentru rabinii secolului I d.Hr., dar și ai veacurilor următoare, educația și școlarizarea erau indispensabile pentru formarea unui tânăr. De aceea, în multe dintre scrierile și zicerile lor, aceștia lăudau beneficiile aduse de educație și mergeau până într-acolo încât să afirme că distrugerea unei școli este mai dăunătoare pentru comunitate decât distrugerea unui sanctuar (desigur, se refereau la o sinagogă). Din păcate, informațiile strict tehnice despre felul cum se derula procesul de învățământ în vremea lui Iisus sunt foarte puține și provin, în mare măsură, din exploatarea la maximum a referințelor din tratatele rabinice și a descoperirilor arheologice din ultimele decenii. Este posibil, de altfel, ca Iisus să nu fi beneficiat în timpul vieții Sale de un sistem de învățământ organizat, care să corespundă, într-o oarecare măsură, imaginii pe care o avem astăzi despre educația instituționalizată. Un astfel de sistem pare să fi fost pus în aplicare abia în jurul anului 64 d.Hr., când Marele Preot Iosua ben Gamala a emis un act normativ ce poate fi considerat o veritabilă lege a educației. Aceasta nu înseamnă însă că anterior acestui proces de instituționalizare școala iudaică nu ar fi putut să funcționeze deja ca un sistem, pe baze cutumiare, iar Marele Preot să se fi limitat la integrarea acestui sistem în aparatul de stat[3].

În rândurile cercetătorilor, problema raporturilor dintre sinagogă și școală este încă subiectul unei dezbateri aprinse. Descoperirile arheologice din întregul Eretz Yisrael au scos la iveală foarte puține școli și, desigur, mult mai multe sinagogi[4]. Pe de altă parte însă, conform Halakha, există o distincție fundamentală între școală și sinagogă, astfel încât cele două nu pot fi confundate. Puși în fața acestei situații, cercetătorii au fost nevoiți să găsească o soluție de mijloc, care să împace legislația iudaică, despre care știm că era, realmente, respectată, și rezultatele demersurilor arheologice din Țara Sfântă. În aceste condiții, deși opinia nu a întrunit consensul în lumea academică, s-a afirmat că sinagoga și școala reprezentau, în vremea lui Iisus, instituții cu scopuri diferite, dar se aflau sub aceeași autoritate administrativă și, în majoritatea cazurilor, funcționau în aceeași clădire. Având în vedere înțelegerea complexă a actului educațional de către evrei, care implica, după cum am văzut, o dimensiune eminamente religioasă, cu accent pe componenta etică, episoadele neotestamentare în care Iisus citește și interpretează

3. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 112.
4. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, p. 293.

Legea în sinagogi nu pot să constituie decât dovezi în sprijinul relației menționate dintre sinagogă și școală. Așadar, cel puțin în timpul vieții propriu-zise a lui Iisus, sistemul de învățământ al evreilor era unul sinagogal, dublat, probabil, de existența unor dascăli privați, pentru familiile cu posibilități materiale peste medie. Abia după căderea Templului și amplificarea rolului comunitar al sinagogii s-a simțit nevoia creării unei instituții de învățământ specializate, Beth Midrash, care să se poată axa strict pe procesul educațional[5]. Desigur, acest lucru nu înseamnă că învățământul sinagogal și-a pierdut din importanță, el rămânând în continuare principalul vehicul de educare a maselor cu privire la Tora[6].

Sinagoga a reprezentat așadar, în perioada celui de-al Doilea Templu, principalul furnizor de servicii educaționale pentru comunitatea iudaică[7]. În sarcina ei ori a școlii care funcționa pe lângă ea – în funcție de ce interpretare adoptăm în legătură cu relația dintre cele două instituții – se aflau atât educația primară, cât și cea secundară. Ulterior, odată cu constituirea unui sistem de învățământ de sine stătător, pe lângă comunitatea sinagogală au apărut școlile primare și colegiile de scribi, ca forme instituționale ale celor două trepte de educație menționate. În general, cercetătorii sunt de părere că introducerea învățământului obligatoriu pentru băieții de peste șapte ani a avut loc undeva între secolele I î.Hr. și I d.Hr.[8], fiind greu de stabilit o dată certă în lipsa unor anale care să consemneze vreun act normativ în acest sens. Procesul educațional obligatoriu se încheia în jurul vârstei de 13 ani, moment în care, conform mentalității acelor vremuri, se considera că adolescentul era gata să-și asume un rol în viața familiei, ajutându-l pe tatăl său în practicarea meseriei acestuia sau în gestionarea afacerilor familiei. Numai o mică parte dintre absolvenții învățământului elementar își continuau studiile, iar acest lucru se petrecea, inițial, în colegiile sau școlile de scribi, iar mai târziu în școlile rabinice[9].

---

5. D. Urman, *The House of Assembly and the House of Study: are they One and the Same*, în D. Urman, P.V.M. Flesher (ed.), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*, Brill, Leiden, 1994, pp. 239-240.
6. Dan Cohn-Sherbock, *Judaism. History, Belief and Practice*, Routledge, Londra-New York, 2003, p. 481
7. F.H. Swift, *Education in Ancient Israel from Earliest Times to 70 A.D.*, The Open Court, Chicago, 1919, p. 90.
8. *Ibidem*, p. 92.
9. James W. Ermatinger, *Daily Life in the New Testament*, p. 111.

În cadrul învățământului primar, lecțiile erau susținute de un *hazzan*, un funcționar al sinagogii care, printre multe alte sarcini administrative, se ocupa și de predarea Torei băieților cu vârste cuprinse între 6 și 12 ani. S-a susținut însă că hazzan-ul sinagogii nu ar trebui confundat cu cel implicat în actul educațional, întrucât, pe de o parte, sarcinile administrative nu i-ar fi permis celui dintâi să se ocupe de copiii de școală, iar pe de altă parte, natura profesiei ar fi implicat un anumit statut pe care hazzan-ul sinagogal nu îl avea[10]. Ceea ce știm cu siguranță este că lecțiile se desfășurau într-una dintre încăperile adiacente sinagogii propriu-zise, unde profesorul stătea la o catedră care era mai degrabă un simplu scaun, nu întotdeauna însoțit de o masă, în vreme ce elevii erau dispuși în semicerc, șezând pe băncuțe sau, destul de des, chiar pe podea. Trebuie spus că, din cauza constrângerilor de spațiu, profesorii nu puteau întotdeauna să-și dispună elevii în semicerc, deși această metodă era extrem de apreciată în lumea mediteraneană. În aceste condiții, elevii erau astfel așezați încât hazzan-ul să poată păstra un contact vizual cât mai bun cu fiecare dintre ei. Ca manuale erau folosite suluri conținând textul Torei, întrucât, după cum am amintit în mai multe rânduri, scopul final al învățământului iudaic era cunoașterea Legii și asumarea ei interioară de către elev. Putem fi aproape siguri că aceste suluri erau anume destinate cursurilor, întrucât caracterul sacru al celor folosite pentru lecturile din sinagogă nu ar fi permis întrebuințarea lor în afara cultului[11].

O altă problemă care a stârnit controverse în lumea academică este cea referitoare la limba în care se desfășura procesul de învățământ. În acest sens, au fost propuse trei variante: greaca, aramaica sau ebraica biblică. Deși pare foarte puțin probabil ca aceasta din urmă să fi fost limba de comunicare între profesor și elevi, ea era, cu certitudine, limba textelor pe care aceștia le studiau. Din păcate pentru copii și, probabil, și pentru profesori, ebraica biblică nu mai era vorbită pe scară largă în vremea lui Iisus[12], astfel încât elevii erau obligați să învețe pe de rost pasaje întregi, din care,

10. F.H. Swift, *Education in Ancient Israel from Earliest Times to 70 A.D.*, p. 60.
11. Radu Cosmin Săvulescu, „The Synagogal Education in the Time of Christ the Savior", în *Pe urmele Mântuitorului Hristos. Aspecte ale vieții cotidiene în Israelul secolelor I î.Hr. – I d.Hr.*, coord. Mihai Valentin Vladimirescu, Editura Universitaria, Craiova, 2011, p. 212.
12. F.H. Swift, *Education in Ancient Israel from Earliest Times to 70 A.D.*, p. 96.

foarte adesea, nu înțelegeau mai nimic fără explicațiile profesorului[13]. Cu toate acestea, era extrem de important ca elevii să-și însușească nu numai pasajele în sine, ci și un anumit stil de citire și o pronunție cât mai apropiată de cea tradițională, iar hazzan-ul se ocupa de fiecare copil, personal, pentru ca acesta să devină un viitor lector apreciat în comunitatea sinagogală, unde avea să citească, în public, textele sacre scrise în acea limbă prea puțin familiară[14]. Avem dovezi totuși că profesorii, uneori singuri, altădată împreună cu copiii, traduceau porțiuni din sulurile Legii în aramaică, limba vorbită, în general, în Eretz Yisrael în vremea lui Iisus. Mult mai puține astfel de dovezi avem pentru traducerea textelor în limba greacă, deși aceasta era extrem de răspândită în Mediterana orientală. Această situație este de natură să ofere informații prețioase și în problema limbii materne a lui Iisus, care trebuie să fi fost aramaica, dacă luăm în calcul faptul că educația se desfășura, în principal, în această limbă. Cu toate acestea, dată fiind meseria lui Iosif, care trebuia să-și comercializeze produsele de tâmplărie, pare foarte probabil ca Iisus să fi învățat și greaca, *lingua franca* a comerțului în Orient, la o vârstă relativ fragedă, atunci când îl ajuta pe tatăl Său după trup în gestionarea afacerilor familiei, conform tradiției societății iudaice[15].

Orarul școlilor sinagogale era unul foarte încărcat, dacă îl comparăm cu cel al instituțiilor de învățământ de același rang din zilele noastre. Copiii își petreceau întreaga zi la școală, unde trebuiau să sosească foarte de dimineață, adesea înainte de răsăritul soarelui. Cursurile se desfășurau în mai multe etape și erau însoțite de rugăciuni și alte acte cultice. În acest fel, școala elementară nu era numai locul în care copiii dobândeau cunoștințe referitoare la Tora și la alte câteva subiecte generale, ci și cel în care ei luau parte la viața religioasă și săvârșeau cultul prescris pentru vârsta lor. În acest cult intrau rugăciuni precum *Shema* sau *Cele Optsprezece Binecuvântări*, pe care, de altfel, copiii trebuiau să le și memoreze, ca un exercițiu pentru școală. Abia seara târziu, odată cu apusul soarelui, cursurile școlii elementare se încheiau, iar copiii se întorceau la casele lor[16]. Cu toate că acest orar ar putea

13. Nathan Drazin, *History of Jewish Education from 515 B.C.E. to 220 C.E.*, Ayer Publishing, 1937, p. 84.
14. Eliezer Ebner, *Elementary Education in Ancient Israel during the Tannaitic Period (10-220 C.E.)*, Bloch Pub. Co., 1956, p. 76.
15. James W. Ermatinger, *Daily Life in the New Testament*, pp. 32, 76.
16. N. Morris, *The Jewish School. An Introduction to the History of Jewish Education*, Eyre and Spottiswoode, Londra, 1937, p. 63.

sugera că viața copiilor de școală se reducea la participarea la cursuri, cu siguranță că lucrurile nu stăteau așa mereu. Nu cunoaștem o structură a „anului școlar", care să ne permită o analogie cu zilele noastre, dar atât Vechiul, cât și Noul Testament ne vorbesc despre jocurile copiilor pe străzile Ierusalimului. Adesea, în special la sărbătorile religioase ori la alte ocazii, copiii îi copiau pe cei mari, cântând și jucând după aceștia. Săpăturile arheologice au scos la iveală o mulțime de jucării din ceramică, închipuind păsări, crocodili sau alte animale, dovadă a faptului că, de dragul jocurilor copilăriei, evreii treceau cu vederea chiar și interdicția divină referitoare la fabricarea de chipuri și asemănări ale oricărei ființe. De asemenea, arheologii au descoperit diverse linii și careuri pe unele dintre străzile și piețele publice excavate, semne ale unor jocuri asemănătoare șotronului[17].

Problema educației secundare în cadrul poporului evreu se pune în special odată cu perioada post-exilică, atunci când, după cum susțin unii autori, a apărut o instituție de învățământ asemănătoare liceului sau colegiului din zilele noastre, dar care școlariza tineri ale căror vârste erau mai apropiate de gimnaziul modern[18]. Majoritatea cercetătorilor tăgăduiesc însă existența unui învățământ secundar separat de școlile de scribi, mai ales pentru că, după cum am văzut și anterior, continuarea educației instituționalizate după vârsta de 13 ani era apanajul copiilor proveniți din familii cu posibilități materiale peste medie și care voiau să urmeze o carieră religioasă ori administrativă. În aceste condiții, cum majoritatea absolvenților de școli elementare nu corespundeau acestei caracterizări, existența unor forme de învățământ secundar general, în care accentul să cadă pe întregul Tanakh, nu pare a fi justificată. Ca și în cazul altor probleme ridicate de educația din societatea iudaică, și în acest caz adevărul ar putea fi undeva la mijloc. Știm că scribii (*soferim*) îndeplineau rolul de profesor în cadrul unor școli secundare și am putea presupune că aceste unități de învățământ aveau două programe distincte: unul principal, dedicat formării tinerilor pentru profesia de scrib, și unul secundar, cu caracter general, destinat elevilor care, după încheierea învățământului primar, simțeau nevoia aprofundării anumitor aspecte ale textelor sacre. Probabil că, pentru această a doua categorie, școlarizarea nu dura mai mult de un an și pecetluia cunoștințele acumulate în anii precedenți. Urmele unui astfel de colegiu, în care învățământul specializat coabita cu o

17. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 115.
18. Nathan Drazin, *History of Jewish Education from 515 B.C.E. to 220 C.E.*, p. 89.

formă de educație secundară, pot fi găsite pentru prima dată la Ierusalim, în jurul anului 75 î.Hr.[19].

Cât privește școlile de scribi, acestea funcționau tot în interiorul sinagogii, sub coordonarea unui scrib renumit[20]. În istoria evreiască, școlile de scribi au jucat un rol extrem de important nu numai în constituirea corpurilor de scribi care au servit societatea iudaică, ci și în cristalizarea canonului Bibliei ebraice[21]. Scribii deja activi îndeplineau funcția de profesori, însă numai în chestiunile strict tehnice, întrucât înțelepții comunității interveneau în educarea tinerilor scribi în devenire, atunci când trebuiau lămurite chestiuni etice. Halakha, legea iudaică, era principalul subiect al cursurilor din școala de scribi, iar Hagada era cel mai important subiect secundar. Metodele de lucru folosite de profesori era mult mai libere decât în zilele noastre și se concentrau pe stilul oral, informația fiind transmisă, cel mai adesea, sub forma proverbelor, preceptelor și epigramelor[22].

Dată fiind centralitatea Torei în mentalul iudaic, studiul acesteia nu se termina odată cu ieșirea din sistemul de educație instituționalizat. Așa cum am arătat, cei care doreau să devină cărturari, scribi, profesori, judecători sau să îmbrățișeze cariere din spectrul religios continuau studiul asiduu al Legii în colegiile de scribi sau în instituțiile de învățământ secundar. Chiar și în afara acestor unități însă, Tora continua să fie studiată, în grupuri de tineri adulți adunați în jurul unei înțelept. Mai mult decât atât, ea constituia subiectul principal al predicilor ținute în sinagogă, în ziua de Șabat sau cu ocazia sărbătorilor. Din punctul de vedere al comunității, predica în sine constituia un act educațional, îndreptat, de această dată, nu către copii, ci în primul rând către adulți. Desigur, studiul Torei în grupurile de ucenici și audierea predicilor întemeiate pe aceasta nu aveau în vedere probleme tehnice de specialitate, precum elucidarea problemelor textuale ale acesteia, care erau lăsate în seama cărturarilor asociați cu Sanhedrinul.

În cercurile largi, discuțiile se purtau mai cu seamă în jurul Legii orale, în cele trei discipline ale sale: Halakha, Haggada și Midraș. Despre acestea am vorbit în capitolul inaugural, atunci

19. *Ibidem*, p. 44.
20. F.H. Swift, *Education in Ancient Israel from Earliest Times to 70 A.D.*, p. 100.
21. Ph.R. Davies, *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures Library of Ancient Israel*, p. 76.
22. Radu Cosmin Săvulescu, „The Synagogal Education in the Time of Christ the Savior”, pp. 214-215.

când am prezentat principalele elemente definitorii ale iudaismului palestinian. Trebuie spus că în privința educației îndreptate către publicul participant la serviciul sinagogal accentul cădea pe Haggada, în vreme ce grupurile mai restrânse încercau să aprofundeze Halakha. Și aici era abordată Haggada, însă într-un mod mult mai tehnic decât în cazul predicii publice. Tot în aceste grupuri adunate în jurul înțelepților erau studiate și discipline din afara tradiției religioase iudaice, aici distingându-se astronomia și matematica, precum și speculația mistică și filosofică. În general, în cazul speculației accentul cădea pe două pasaje biblice renumite: facerea lumii cuprinsă în capitol întâi al Genezei și viziunea carului divin din scrierea profetului Iezechiel. De altfel, această a doua temă va face carieră în filosofia evreiască, până în Evul Mediu[23]. Iisus Însuși folosea, în activitatea Sa publică, stilul unui înțelept evreu și metodele specifice ale lumii greco-romane. Astfel, o analiză succintă ne reliefează faptul că, asemenea profesorilor vremii, El și-a format un grup de discipoli suficient de restrâns pentru a le putea capta în întregime atenția, astfel încât ei să-i adopte stilul de viață și învățăturile. Apoi, Iisus și-a construit discursul într-o formă accesibilă și ușor de asimilat, apelând la parabole, exemple și jocuri de cuvinte, întrucât, conform principiilor educației iudaice, ucenicii trebuiau să memoreze cât mai exact învățăturile transmise de Rabbi, asemenea copiilor de școală[24].

Pentru educația adulților, instituția de învățământ cea mai specializată era Beth Midraș, loc în care tineri și bătrâni deopotrivă își dedicau tot timpul studierii și aprofundării textelor sacre și materiilor conexe despre care am amintit mai sus. Deși mențiuni despre existența instituției Beth Midraș apar încă de la începutul secolului al II-lea î.Hr., ea nu s-a ocupat, în primă fază, de sursele religiei iudaice, ci mai degrabă de literatura înțelepților. Cu timpul, s-a specializat, devenind un veritabil centru de cercetare și un for de prim rang în clarificarea problemelor teoretice ale iudaismului. Pe acest concept, de Beth Midraș, s-au construit și școlile de scribi din vremea lui Iisus, dar și școlile rabinice, în sensul de curente de interpretare a Legii. Chiar și după distrugerea Templului și

23. Josep Ribera-Florit, „Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel", în Paul V.M. Flesher (ed.), *Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translation and Interpretation, in Memory of Ernest G. Clarke*, Brill, Leiden, 2002, p. 149.
24. Dean L. Overman, *A Case for the Divinity of Jesus: Examining the earliest evidence*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth, 2009, p. 115.

schimbarea naturii Sanhedrinului, prin convertirea sa într-un consiliu, cărturarii care-l alcătuiau au continuat să funcţioneze ca un corp de elită al învăţaţilor, rezervându-și atribuțiile membrilor unui Beth Midraş, adică lămurirea chestiunilor teoretice care însoțeau cazurile concrete ce i se aduceau spre dezbatere[25].

Din păcate, lipsa unui material documentar mai consistent în sursele vremii face destul de grea pătrunderea în bucătăria internă a educației iudaice din timpul lui Iisus. Cu toate acestea, elementele esenţiale pot fi lesne sesizate și ele se concentrează în jurul Torei, ca subiect al educației continue. Desigur, în sensul pe care noi îl conferim astăzi educației generaliste, sistemul de învățământ al societății iudaice sub stăpânirea romană pare unul extrem de fragil și de superficial. Nu trebuie însă pierdută din vedere finalitatea acestui sistem în conștiinţa evreiască, pentru care nici acumularea de informație și nici măcar formarea morală nu reprezentau scopuri definitive. Educaţia trebuia împletită cu cinstirea lui Dumnezeu, asigurându-se astfel un stil de viață în conformitate cu prescripţiile Legii.

25. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, p. 959.

Capitolul 10

Bucurii și necazuri în familie

10.1. Căsătoria și familia

În iudaismul din perioada celui de-al doilea Templu, familia reprezenta, pentru cea mai mare parte a populației evreiești din Palestina, instituția socială centrală. Deși exista o minoritate care promova și celibatul ca alternativă de viață socială, cei mai mulți evrei considerau căsătoria și nașterea de prunci drept o sarcină fundamentală a ființei umane. Desigur, ca și în cazul altor aspecte ale vieții, nici în ceea ce privește căsătoria și familia nu exista un consens în toate privințele între învățații și școlile de gândire evreiești. Pentru identificarea celor mai importante trăsături ale instituției căsătoriei iudaice, cel mai de folos sunt scrierile rabinice, care, deși redactate într-o perioadă mai târzie, reflectă în bună măsură realitățile din vremea lui Iisus Hristos. Ele trebuie coborate cu documentele și artefactele din perioada secolului I d.Hr., dar și cu anumite prescripții ale Legii mozaice, deși, după cum vom vedea în privința acestora din urmă, unele dintre ele fuseseră reduse la simple principii sau interpretarea lor căpătase conotații depărtate de sensul original, urmărit de autorii Pentateuhului.

Încheierea căsătoriei

În perioada celui de-al doilea Templu, căsătoria iudaică era reprezentată de uniunea formală între un bărbat și o femeie, fiind precedată de logodnă și încadrată, cel mai adesea, de clauzele unui contract nupțial cu prevederi eminamente financiare. În general, în societatea vremurilor lui Iisus, actul procreării era permis numai în interiorul căsătoriei, dar, în ciuda accentului pus pe această uniune, divorțul nu era o practică neobișnuită. Existau, desigur, și segmente mai radicale ale opiniei publice și ale corpului de experți în Legea mozaică, pentru care problemele cauzate de nerespectarea întru

totul a prescripţiilor tradiţionale nu puteau fi trecute atât de uşor cu vederea. Pe lângă aceste opinii radicale, lumea iudaică a celui de-al doilea Templu era şi scena unei dezbateri mai profunde, care punea în discuţie însăşi necesitatea căsătoriei pentru împlinirea de către evreu a Legii divine.

Din punct de vedere legal, căsătoria era precedată de actul logodnei, care consta, ca şi acum, într-o promisiune solemnă, garantată de o sumă de bani sau de bunuri de valoare. Normele specifice ale logodnei erau preluate din exemplele biblice, tot de acolo fiind inspirată, probabil, şi ceremonia care însoţea încheierea actului. Astfel se poate explica absenţa unei codificări propriu-zise a formei legale pe care logodna trebuia să o îmbrace, practica fiind mult prea cunoscută şi răspândită pentru a permite derapaje care să nu fie sesizate de către comunitate. Cei doi logodnici rămâneau în această stare pentru o perioadă care varia de la caz la caz, dar care, în cele mai multe cazuri, nu depăşea un an. Acest răstimp era socotit suficient pentru ca viitoarea soţie să se pregătească pentru a fi cerută în căsătorie. Există însă şi situaţii în care logodna dura mai mult de un an, uneori chiar mult mai mult, acesta părând a fi cazul relaţiei dintre regele Irod cel Mare şi viitoarea sa soţie, Mariamna[1]. Întinderea logodnei se putea datora şi faptului că, în concepţia iudaică, fata trebuia să atingă o anumită vârstă pentru a putea fi cerută în căsătorie. Acest prag era reprezentat de vârsta de doisprezece ani, iar cazurile în care o fată se căsătorea după împlinirea vârstei de optsprezece ani erau foarte rare[2]. În ceea ce priveşte vârsta ideală pentru bărbaţi, rabinii din epoca târzie pledau pentru intervalul cuprins între paisprezece şi douăzeci şi patru de ani, manifestându-se totuşi o preferinţă pentru limita inferioară de vârstă.

Cuplurile de logodnici erau tratate, uneori, conform legislaţiei biblice, ca şi cum ar fi format deja căsnicii. În literatura iudaică din perioada celui de-al doilea Templu există chiar şi menţiunea că cei doi puteau fi numiţi soţ şi soţie, astfel încât nu e deloc surprinzător faptul că, în mentalitatea vremii, ruperea unei logodne putea avea impactul unui veritabil divorţ. De altfel, bărbatul care rupea logodna era obligat, după învăţăturile rabinilor, la plata unei compensaţii importante către familia fostei sale logodnice,

1. Josephus Flavius, *Antichităţi iudaice*, 14.300.
2. Pieter W. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millenium of Jewish Funerary Epigraphy (300 B.C.E. – 700 C.E.)*, Kok Pharos, Kampen, 1991, pp. 103-104.

această penalitate financiară fiind similară celei care intervenea în cazul unui divorţ[3].

Căsătoria era însoţită, cel mai adesea, de un alt contract, denumit *ketubah*, care conţinea, asemenea celui aferent logodnei, o serie de clauze cu caracter financiar. Deşi acest act este menţionat în literatura timpurie a Orientului Apropiat, există îndoieli în lumea academică asupra folosirii sale în perioada celui de-al doilea Templu. Cu toate acestea, descoperirile arheologice au scos la iveală mai multe documente care, deşi nu au toate caracteristicile unui *ketubah*, reprezintă totuşi contracte nupţiale valide. În plus, există referiri la aceste acte şi în unele fragmente ale literaturii iudaice[4]. Contractele se încheiau între mire şi capul familiei din care provenea mireasa, cel mai adesea tatăl acesteia. Există şi cazuri în care, din partea fetei, contractul era încheiat de un frate sau, dacă vorbim despre o sclavă, de stăpânul ei. Printre clauzele prevăzute în contract se numărau şi preţul – *mohar* – şi descrierea amănunţită a zestrei cu care mireasa avea să intre în căsătorie, însoţită de evaluarea în bani a bunurilor respective. Documentul menţiona şi compensaţia pe care fiecare dintre soţi avea să o plătească celuilalt în cazul în care ar fi vrut să divorţeze, precum şi anumite precizări pentru cazuri speciale, cum era, de pildă, cel în care una dintre părţi avea copii din căsătoriile anterioare[5].

Preţul primit de tatăl fetei ori de reprezentantul său, în condiţiile pe care le-am descris mai sus, purta deci numele de *mohar*. În general, acesta consta într-o sumă de bani, dar există şi cazuri în care mirele adăuga la suma pe care o achita anumite bunuri. Prezenţa *mohar*-ului în contractele de căsătorie a început să fie din ce în ce mai rară în ultima perioadă a iudaismului celui de-al doilea Templu, accentul fiind pus, de acum, pe eventualele compensaţii pe care bărbatul urma să le achite soţiei în cazul unui divorţ. Denumită cu acelaşi termen folosit şi pentru contractul nupţial în sine, *ketubah*, această penalitate pare să fi fost introdusă în setul de norme ce reglementau căsătoria iudaică abia în secolul I î.Hr., de către Simeon ben Shetach, un precursor al iudaismului rabinic. Ea ar fi, de fapt, o reconsiderare a *mohar*-ului, menită să uşureze

3. David W. Chapman, „Marriage and Family in Second Temple Judaism", în Ken M. Campbell (ed.), *Marriage and Family in the Biblical World*, InterVarsity Press, Downers Grove, 2003, p. 187.
4. O descriere amplă a *ketubah* şi a clauzelor posibile poate fi găsită în *M. Kethuboth*, 4.7-12.
5. David W. Chapman, „Marriage and Family in Second Temple Judaism", pp. 188-189.

încheierea căsătoriilor, prin eliminarea contribuției bănești, adesea semnificativă, pe care mirele trebuia să o achite înainte de căsătorie. Cercetările moderne au dovedit însă că renunțarea la *mohar* pentru accentuarea acestei *ketubah* s-a petrecut mai târziu, posibil chiar în primul veac al erei creștine[6].

Au fost descoperite și contracte nupțiale evreiești redactate în limba greacă, a căror structură se abate de la stilul documentelor similare încheiate în aramaică. Există mai multe lucruri comune contractelor încheiate în limba greacă. Ele sunt scrise în dublu exemplar și la persoana a III-a, spre deosebire de cele în aramaică, redactate la persoana I, sub forma unei declarații a mirelui. La începutul documentelor erau menționate data și locul încheierii contractelor, practică specifică lumii greco-romane, iar corpul documentelor nu mai făcea referire la Legea lui Moise. Așadar, în perioada elenistică și în cea romană, pe lângă documentele concepute în conformitate cu tradiția iudaică propriu-zisă, căsătoriile se încheiau și după procedurile legale greco-romane. Motivele pentru care evreii ar fi recurs la o astfel de abatere de la tradiție ar putea fi legate, în primul rând, de nevoia ca un contract nupțial să poată fi invocat și în fața unei instanțe de sorginte elenistică, acolo unde documentele încheiate numai cu respectarea Legii mozaice nu aveau aceeași forță probantă[7].

Nu avem nicăieri o descriere completă a ceremonialului care însoțea încheierea unei căsătorii. Ca și în cazul logodnei, și aici ar putea fi vorba de practici mult prea cunoscute și comune pentru a merita o descriere amănunțită în textele vremii. Se pot extrage unele aspecte din diverse scrieri biblice, dar relatările mai ample vin abia după perioada pe care o avem în vedere, și anume din epoca iudaismului rabinic. Totuși, ele pot fi utile, în măsura în care acceptăm că nu au intervenit schimbări radicale în practicile socio-religioase. Astfel, o primă etapă a ceremonialului consta în pregătirea miresei, care era îmbăiată, parfumată și împodobită cu bijuterii, după care era condusă la mire, de la casa tatălui său, cu un alai de oameni care cântau și dansau. Adesea, acest episod se petrecea după lăsarea serii, iar membrii alaiului purtau torțe, pentru a crea o atmosferă deosebită. Mirele își aștepta mireasa în afara casei, iar apoi, odată cu intrarea în casă, se săvârșea un ritual constând în binecuvântări rostite în fața a zece persoane.

6. Michael L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, 2001, p. 216.
7. David W. Chapman, „Marriage and Family in Second Temple Judaism”, p. 192.

În fine, ceremoniile se încheiau cu un ospăţ îndelungat, care, de regulă, se întindea pe parcursul unei întregi săptămâni. Tradiţia rabinică menţionează faptul că, spre deosebire de căsătoriile din Iudeea, cele din Galileea ofereau o mai mare intimitate mirilor[8].

Literatura iudaică din perioada celui de-al doilea Templu pune un accent deosebit pe consumarea căsătoriei, adică pe actul sexual dintre cei doi soţi, acesta fiind considerat extrem de important nu numai pentru a testa capacităţile de reproducere, element de bază al uniunii dintre bărbat şi femeie. Un motiv la fel de important era acela că, prin consumarea sexuală a căsătoriei, mirele putea să verifice virginitatea miresei sale. În lipsa acestui atribut, Legea biblică îi permitea bărbatului să formuleze acuzaţii extrem de grave la adresa soţiei (Deut. 22:13-31), care puteau conduce chiar la condamnarea acesteia la moarte. Existenţa acestui drept este consemnată şi de textele de la Qumran şi de scrierile lui Josephus Flavius, ceea ce indică faptul că, şi în vremea lui Iisus, primul act sexual dintre soţi avea o importanţă capitală. Legea biblică despre care vorbim oferea femeii posibilitatea de a se apăra de calomniile celor care îi contestau virginitatea, căci, odată consumat actul sexual, dacă mirele nu avea niciun fel de obiecţii, se confirma fecioria soţiei şi se demontau astfel criticile răuvoitoare.

Raporturile în interiorul căsniciei

În principiu, monogamia reprezenta regula vieţii familiale în iudaismul celui de-al doilea Templu, poligamia fiind considerată o realitate a epocilor mai vechi. În practică însă, tocmai folosindu-se de relativa îngăduinţă de care mariajele poligame au beneficiat în istorie, mai mulţi bărbaţi iudei erau poligami, chiar şi în vremea lui Iisus. Acest lucru nu era valabil numai pentru conducătorii politici, ci şi pentru oamenii de rând cu posibilităţi materiale, deşi viziunea rabinică în ansamblu pledează pentru familia monogamă.

Informaţiile privind rolurile celor doi soţi în cadrul căsniciei provin, aproape în întregime, din surse concepute şi redactate de către bărbaţi, astfel încât reconstituirea cadrului familial este îngreunată. Pe de altă parte, această dificultate istoriografică reflectă starea societăţii antice, în care, în ciuda existenţei unei set de obligaţii ale soţului faţă de soţie, patriarhatul era cuvântul de ordine. În căsnicie, ambii soţi aveau datoria de a-şi aduce contribuţia, dar modul în care acest lucru este ilustrat în scrierile rabinice este

8. *T. B. Kethuboth*, 12a. Tot aici pot fi găsite mai multe diferenţe între modurile de desfăşurare a ceremoniilor nupţiale în Iudeea şi Galileea.

unul evident idealist. Simplificând lucrurile, printre îndatoririle femeii, în conformitate cu preceptele cuprinse în literatura rabinică, se numărau cernerea făinii, coacerea pâinii, spălarea hainelor, gătitul sau îngrijirea copiilor. Evident, soția trebuia să se îngrijească și de patul bărbatului ei, după cum acesta avea îndatorirea de a-i asigura mâncare, haine și locuință. În esență, rolul principal în familie îi revenea bărbatului, atât la nivel practic, cât și teoretic. Interpretarea dată de iudaism Legii mozaice indica, în mod neechivoc, o superioritate a acestuia în fața femeii, superioritate sădită de Dumnezeu în însăși firea omenească. Stăpânirea pe care soțul o avea asupra soției era, în principiu, limitată, dar suficient de extinsă încât să conserve controlul său asupra vieții cuplului și, ulterior, asupra familiei extinse. Femeii îi revenea obligația de a îndeplini sarcinile trasate de soț și de a-l urma în toate demersurile sale. De aceea, textele de la Qumran insistă și asupra caracterului femeii de ajutătoare a bărbatului său[9].

Viața sexuală a cuplului nu se reducea, contrar prescripțiilor legale, la necesitatea procreării. Deși actul sexual care urmărea numai obținerea plăcerii era considerat inferior celui care viza reproducerea, rabinii veacului I d.Hr. cereau soților să nu-și neglijeze îndatoririle conjugale față de soții. Astfel, școlile lui Hillel și Shammai considerau că orice bărbat însurat trebuie să întrețină raporturi sexuale cu soția sa cel puțin săptămânal, dacă nu cumva alte treburi îl împiedicau, caz în care termenul se putea prelungi și la două săptămâni. De asemenea, se recunoștea și dreptul bărbatului de a-și sancționa soția care ar fi refuzat să-și îndeplinească această îndatorire de cuplu. Fiind totuși o societate centrată pe actul procreării, lumea iudaică nu tolera avortul și nici nu oferea prea multe alternative în sensul controlului nașterii. Exemplul biblic al lui Onan (Gen. 38:6-10) era invocat uneori ca temei pentru neîngăduirea actului sexual nefinalizat, deși exegeza textuală sugerează că pedepsirea lui Onan avusese în vedere, în primul rând, neîndeplinirea obligației sociale și mai puțin practica sexuală necorespunzătoare. Cât privește sexul în afara căsătoriei, acesta era condamnat și în iudaismul celui de-al doilea Templu cu destulă severitate, însă pedepsele pentru bărbații care seduceau femei necăsătorite erau sensibil mai mici decât cele pentru aceia care se angajau în relații sexuale cu fete logodite ori femei căsătorite[10].

---

9. Pentru statutul femeii ca soție în iudaismul mișnaic, a se vedea, în special, Judith Romney Wegner, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, 1992, pp. 40-96.
10. David W. Chapman, „Marriage and Family in Second Temple Judaism", pp. 221-223.

Divorțul

Problema divorțului, în iudaismul din perioada celui de-al doilea Templu, pornea de la interpretarea pasajului din Deut. 24:1-4, locul biblic în care erau prevăzute normele legale aplicabile unei asemenea împrejurări: „De va lua cineva femeie și se va face bărbat ei, dar ea nu va afla bunăvoință în ochii lui, pentru că va găsi el ceva neplăcut la ea, și-i va scrie carte de despărțire, i-o va da la mână și o va slobozi din casa sa" (Deut. 24:1). Școlile rabinice interpretau acest fragment în mod diferit: adepții lui Shammai puneau accentul pe sintagma „ceva neplăcut", considerând că aceasta se referă strict la adulter, în vreme ce școala lui Hillel accentua tocmai faptul că acest lucru neplăcut ar putea fi reprezentat de orice nemulțumire pe care bărbatul ar avea-o față de modul în care soția își îndeplinește îndatoririle conjugale[11]. Deși lumea iudaică era marcată de această dezbatere teoretică asupra posibilelor motive de divorț, în practică lucrurile se desfășurau mai degrabă conform viziunii lui Hillel. În total contrast cu această concepție, în comunitatea de la Qumran divorțul era greu acceptat, indiferent că se avea în vedere persoana regelui sau oamenii obișnuiți. Cu toate acestea, unele scrieri qumranite fac trimitere la femeile divorțate și la văduve[12].

Cât privește divorțul venit ca urmare a inițiativei femeii, acesta nu era acceptat în toate cercurile iudaice. Sub influența civilizației greco-romane, evreii au început să includă în contractele nupțiale și prevederi care să permită declanșarea divorțului de către soție. Această deschidere a avut loc mai întâi în Diaspora egipteană, pentru ca ulterior ea să se petreacă și în iudaismul palestinian, unde practica divorțului intentat de femeie se generalizase deja în vremea lui Iisus. Învățații evrei, printre care și Josephus Flavius, considerau totuși că, în ciuda răspândirii ei, această practică nu era în acord cu legile iudaice. În principiu, o femeie își putea părăsi

11. *M. Gittin*, 9.10: „Școala lui Shammai spune: «Un bărbat nu poate divorța de soția sa decât dacă a găsit infidelitate la ea, căci este scris: Pentru că a găsit la ea *indecență* în ceva». Iar școala lui Hillel spune: «[El poate să divorțeze de ea] chiar dacă i-a stricat un fel de mâncare, pentru că este scris: Căci a aflat la ea indecență *în ceva*». Rabbi Akiba spune: «Chiar dacă a găsit alta mai frumoasă decât ea, căci este scris: Și va fi dacă nu va mai afla trecere în ochii lui...»".
12. Gershon Brin, „Divorce at Qumran", în Moshe Bernstein *et al.* (ed.), *Legal Texts and Legal Issues*, Brill, Leiden, pp. 231 sq.

soțul, dar pentru ca divorțul să fie conform Legii mozaice, acesta din urmă trebuia să îi scrie o carte de despărțire[13].

10.2. Înhumarea și doliul

În momentul în care în familia evreiască survenea un deces, acesta atrăgea după sine o mobilizare în vederea înhumării conform practicilor legale, dar și o serie de obiceiuri și practici mai mult sau mai puțin tolerate de iudaismul oficial. Printre primele semne de durere și doliu era ruperea obligatorie a articolelor de îmbrăcăminte de către membrii familiei, bărbați și femei deopotrivă. Cei care erau prezenți la deces își rupeau, și ei, hainele, chiar dacă nu erau membri ai familiei, în timp ce membrii familiei își rupeau hainele la data decesului sau atunci când primeau vestea despre acesta. Exista, la evrei, obiceiul de a se veghea cadavrul continuu, la picioare sau la căpătâi aprinzându-se și lumânări, în special ca o manifestare a respectului față de cel decedat. După aceste prime aranjamente, familia începea imediat pregătirile pentru înmormântare. În Ierusalim, de regulă, morții nu trebuiau ținuți în casă decât până la lăsarea întunericului, nefiind permisă înmormântarea unui om în ziua ulterioară decesului. În restul teritoriului, deși, probabil, practica nu era mereu respectată cu aceeași strictețe, se făceau eforturi pentru ca morții să fie îngropați în aceeași zi în care au decedat. Dacă totuși era nevoie de mai mult timp pentru pregătirea celor necesare înmormântării, în particular a sicriului și a giulgiului, termenul putea fi prelungit, dar o amânare nemotivată temeinic era considerată drept o lipsă crasă de respect față de cel decedat[14].

Pregătirea cadavrului pentru îngropare consta în principal în spălarea și înfășurarea acestuia în giulgiuri. Conform tradiției mișnaice, trupul mortului era mai întâi uns cu ulei și abia apoi îmbăiat în apă[15]. Pentru îmbibarea giulgiurilor în care erau înveliți cei decedați erau folosite miresme, acest obicei fiind menționat și de Josephus Flavius, precum și de evangheliști, în relatarea pregătirilor pentru îngroparea lui Iisus. De altfel, sub forma uleiurilor, a tămâiei sau a parfumurilor, diversele miresme erau o constantă a practicilor

13. David W. Chapman, „Marriage and Family in Second Temple Judaism", pp. 230-231.
14. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, p. 773.
15. *M. Shabbath*, 23.5.

funerare iudaice, fiind întrebuinţate în aproape toate momentele unor astfel de ceremonii. După ungere şi spălare, dar înainte de înfăşurarea în giulgiu, avea loc tunderea părului celui decedat, cu excepţia cazului în care era vorba de o fată necăsătorită, acestea fiind înmormântate cu părul despletit. De regulă, pregătirea mortului era în sarcina femeilor, numai acestea având dreptul de a se îngriji atât de bărbaţii decedaţi, cât şi de femei, în vreme ce îngrijitorii de sex masculin puteau să se ocupe numai de bărbaţi. Trupul nu era pus în sicriu decât la mormânt, până atunci fiind ţinut într-o învelitoare, adesea tricotată. Conform cerinţelor halakhice, pregătirea celui mort pentru îngropare trebuia însoţită de tânguirile bocitoarelor şi sunetele celor care cântau din flaut, fiecare bărbat iudeu, oricât de sărac ar fi fost, fiind obligat să asigure o bocitoare şi doi flautişti în cazul decesului soţiei sale. Atât de importantă era respectarea tuturor prescripţiilor legale legate de ritualurile funerare, încât se permitea ca evreii să apeleze la păgâni pentru diversele articole care nu se găseau la îndemână în cazul în care decesul ar fi survenit într-o zi de Şabat[16].

Când procesiunea funerară pornea, femeile mergeau în faţa catafalcului, aranjamentul bazându-se pe ideea că, dacă o femeie a adus moartea în lume, femeile trebuie să conducă victimele morţii la mormânt. Alaiul era foarte zgomotos, pe lângă tânguielile bocitoarelor şi muzica flautiştilor auzindu-se şi plânsetele celorlalţi participanţi la procesiune, întrucât tăcerea, în aceste împrejurări, era considerată de-a dreptul indecentă. Fireşte, aceste manifestări nu erau nici pe departe ritualuri religioase propriu-zise. Nu exista o ceremonie echivalentă cu slujba funerară sau cu rugăciunile creştine de mijlocire pentru cel decedat, deşi rudele şi prietenii spuneau, în gând sau cu voce tare, anumite rugăciuni pe care le considerau potrivite momentului. Spre deosebire de romani, israeliţii nu-şi incinerau morţii, căci aveau groază de ardere, aceasta fiind pentru ei împotriva legii firii. Pentru cei care credeau în învierea cu trupul, o atare practică funerară părea să pericliteze speranţa în înviere.

Morţii erau aşadar îngropaţi, deşi nu se poate vorbi despre existenţa unor cimitire în genul celor de mai târziu. Se obişnuia ca doar câteva morminte să fie făcute în acelaşi loc, unul lângă altul, întotdeauna la distanţa legală de cincizeci de coţi de orice locuinţă. Valea lui Iosafat, de pildă, de lângă Ierusalim, era plină de morminte. După descoperirile arheologice, dar şi după relatările din Evanghelii şi din Talmud, ne putem imagina mormântul tipic

16. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, p. 778.

ca fiind un fel de peșteră sau un cavou tăiat într-o stâncă, cu un vestibul mic la intrare. Corpul era pus pe o bancă special tăiată în stâncă și fără îndoială înconjurată și acoperită cu plante aromatice. Mormintele săracilor erau închise prin zidire, dar cele ale bogaților aveau un fel de poartă foarte solidă, o piatră mare, rotundă, ca o piatră de moară, așezată într-un șanț și ținută deschisă de o scândură. Când scândura era trasă, piatra grea se așeza la locul ei și păzea intrarea de hoți, bandiți sau hiene. Acest obicei explică întrebarea pe care și-au pus-o mironosițele în dimineața de Paște, când mergeau către mormântul lui Hristos: „Cine ne va prăvăli nouă piatra de la ușa mormântului?" (Mc. 16,3). Influența greco-romană a adus obiceiul sarcofagelor tăiate în piatră și în Palestina în perioada lui Iisus. Decorațiunile sarcofagelor descoperite nu sunt însă nici pe departe atât de bine realizate precum cele greco-romane, constând numai în ornamente de tip frunză sau cu design geometric. Arareori se practica inscripționarea numelui celui decedat pe aceste sarcofage, întrucât în civilizația iudaică nu era foarte folosită, în general, tehnica scrierii pe piatră. Doar în osuare sau cavouri erau trecute numele celor ale căror rămășițe pământești erau așezate acolo[17].

Principalele practici ale doliului se încheiau după prima săptămână, dar unele continuau timp de treizeci de zile. În general, acestea constau în interdicții privitoare la îngrijirea corporală, precum tăierea părului sau afișarea unei ținute impecabile. Erau interzise, de asemenea, celebrarea de căsătorii în respectiva familie și petrecerile sau frecventarea tavernelor publice de către rudele celui decedat. Cei aflați în doliu erau considerați necurați pentru întreaga săptămână ce urma înmormântării. Deși nu toată lumea respecta întocmai tradițiile fariseice privitoare la purificarea rituală, minimul prevăzut de cărțile Torei era aplicat cu conștiinciozitate[18].

17. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 325-326.
18. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, p. 779.

Partea a IV-a

Religia lui Israel în vremea lui Iisus

Capitolul 11

Templul și cultul său

11.1. Originile Templului evreiesc

Pe măsura dezvoltării politice a comunității israelite, s-a impus nevoia construirii unui lăcaș central care să servească drept simbol al unității poporului, pe de o parte, și al comuniunii divino-umane, pe de altă parte. Inițial, acest rol a fost îndeplinit de Tabernacului sau Cortul Mărturiei, în călătoria israeliților din Egipt către Pământul Făgăduinței. Ulterior, în perioada Judecătorilor, au fost instituite și recunoscute ca atare diferite altare locale, dar niciunul dintre ele nu putea fi comparat cu templele pe care popoarele din Canaan le construiseră pentru divinitățile pe care le venerau. Această stare de fapt îl deranja și pe regele David, atunci când, după construirea palatului regal, deplângea faptul că, în vreme ce regele sălășluia într-o clădire impozantă, Chivotul lui Dumnezeu era păstrat într-un simplu cort (2Reg. 7:2). Însă, cu toată dorința lui David de a repara această nedreptate, nu el va construi un templu pentru poporul evreu, ci fiul său, Solomon. Lui David îi revine totuși meritul de a fi adunat o parte din resursele necesare, incluzând aici și terenul pe care avea să fie ridicat Templul.

Solomon a început construcția în cel de-al patrulea an de domnie și, conform scrierilor veterotestamentare, a încheiat-o după șapte ani (3Reg. 6:37-38). Templul solomonic a fost, cu siguranță, așezat pe Muntele Moria, deși amplasamentul exact al clădirii nu poate fi stabilit cu certitudine. Tradiția, păstrată și de comunitatea musulmană, conform căreia actualul Dom al Stâncii ar adăposti vechea Sfântă a Sfintelor nu este unanim acceptată în iudaism, deși se admite că Templul se putea întinde peste această zonă. Cercetările arheologice derulate pe Muntele Moria nu au reușit să scoată la iveală niciun fel de urme ale Templului lui Solomon, dovadă a faptului că lucrările de nivelare ale constructorilor angajați de Irod cel Mare au desființat orice construcție anterioară[1].

1. D.R.W. Wood, I.H. Marshall, *New Bible Dictionary*, p. 1156.

Impresia generală pe care o lasă Templul construit de fiul lui David, din referințele biblice, este aceea a unui edificiu cosmic specific Orientului Apropiat, amplasat pe un munte sfânt, o expresie arhitecturală deplină a templului ceresc revelat israeliților în pribegia lor prin pustie (Ex. 25:8-9). În marea cea de aramă era reliefat simbolismul apelor primordiale, copacii și plantele decorative aveau rolul de a sublinia vegetația cea dătătoare de viață, conturându-se așadar un tablou paradisiac, al începuturilor creației. Templul lui Solomon a fost distrus însă în mare parte în urma invaziei lui Nabucodonosor, așa încât, între 587 î.Hr. și 516 î.Hr., locașul sfânt al evreilor nu a mai fost funcțional. Odată cu revenirea din exilul babilonian, evreii au reușit să reconstruiască Templul, dar la o scară mult mai mică, din pricina sărăciei populației care a contribuit financiar la lucrările de construcție (Ag. 2:1-3). Cu toate acestea, sanctuarul a funcționat, la capacitatea pe care i-o permiteau dimensiunile, până când regele Irod cel Mare, profitând de posibilitățile oferite de contextul politico-economic și dând curs propriilor ambiții, a declanșat o campanie de reconfigurare semnificativă a Templului și a împrejurimilor sale[2].

După moartea lui Irod, Arhelau a încercat să sensibilizeze poporul, binecuvântându-l din Templu și așteptând, în schimb, binecuvântarea acestuia. Din păcate pentru noul monarh, evreii care se adunaseră la sanctuar pentru a celebra Paștele nu au fost deloc impresionați, ci, dimpotrivă, au găsit ofensator comportamentul său. În aceste condiții, au izbucnit ciocniri violente între credincioși și legiunile romane, soldații înăbușind cu brutalitate nemulțumirea populară. De altfel, confruntările dintre administrația imperială și populația locală, determinate de probleme ce aveau legătură cu Templul, au reprezentat una dintre coordonatele principale ale relațiilor dintre cele două tabere. În vremea lui Pilat din Pont, evreii au protestat vehement față de redirecționarea unor sume din trezoreria Templului către proiectele edilitare ale procuratorului, deși unul dintre acestea, și anume construirea unor apeducte de la Etam la Ierusalim, a contribuit semnificativ la îmbunătățirea condițiilor de trai ale locuitorilor cetății. Împăratul Caligula (37-41 d.Hr.) a provocat și el, după cum am văzut, furia ierusalimitenilor, atunci când a solicitat ca o statuie ce-l înfățișa să fie instalată în Templu. De-a lungul timpului, clădirea a avut nevoie de mai multe reparații, unele chiar de profunzime, precum intervențiile la fundație întreprinse în vremea domniei împăratului Nero (54-68 d.Hr.), dar la

2. D.N. Freedman, A.C. Myers, A.B. Beck, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Eerdmans, Michigan, 2000, p. 1283.

momentul asediului roman din anul 70 d.Hr. Templul se prezenta, în ansamblu, în condiţii foarte bune. Evenimentele tragice care au dus la distrugerea totală şi ireversibilă a sanctuarului central al poporului evreu au lăsat o puternică amprentă asupra întregii istorii ulterioare a acestuia, căderea Templului devenind, în iudaismul rabinic, începutul unei noi ere[3].

11.2. Templul lui Irod

Atunci când Irod şi-a făcut cunoscute planurile de extindere şi refacere a Templului din Ierusalim, evreii s-au temut că regele va demola vechea clădire şi, ulterior, nu va mai dispune de fondurile necesare pentru reconstruirea ei sau nu va mai fi suficient de motivat în acest sens. Pentru a le alunga aceste temeri, Irod a decis să nu afecteze în niciun fel structura existentă până ce nu va fi strâns materialele necesare în etapele ulterioare. Astfel, regele de origine edomită a pregătit peste o mie de căruţe pentru transportul pietrelor, a selectat circa zece mii de lucrători pricepuţi şi a convertit peste o mie de preoţi în zidari sau tâmplari, oferindu-le cursuri gratuite pentru învăţarea acestor meserii. În acest fel, s-a asigurat că va avea la dispoziţie resursele materiale şi umane necesare pentru un demers de mare anvergură precum reconstruirea Templului[4].

În principiu, planul Templului gândit de Irod cel Mare era foarte similar cu cel al lăcaşului original al regelui Solomon. Cu toate acestea, arhitecţii regelui idumeu au fost îndemnaţi să recitească textul cărţii profetului Iezechiel, mai precis capitolele 40-43, pasaj în care era descrisă, cu o foarte mare acurateţe, structura viitorului Templu al lui Israel, astfel încât edificiul ce avea să fie construit să corespundă celor mai înalte aspiraţii ale poporului evreu. Ansamblul pe care noi îl denumim astăzi Templul din Ierusalim nu includea însă numai sanctuarul propriu-zis, acesta fiind doar punctul central al unei structuri mult mai vaste, ce ocupa Muntele Moria. Intrarea în acest ansamblu se făcea prin mai multe porţi, dispuse pe toate laturile dreptunghiului care încadra sanctuarul. Aceste intrări erau, de fapt, nişte pasaje ce străpungeau zidurile groase, închise cu porţi duble la fiecare capăt. Cele mai multe se găseau pe latura vestică, patru la număr, aceasta fiind şi latura dinspre

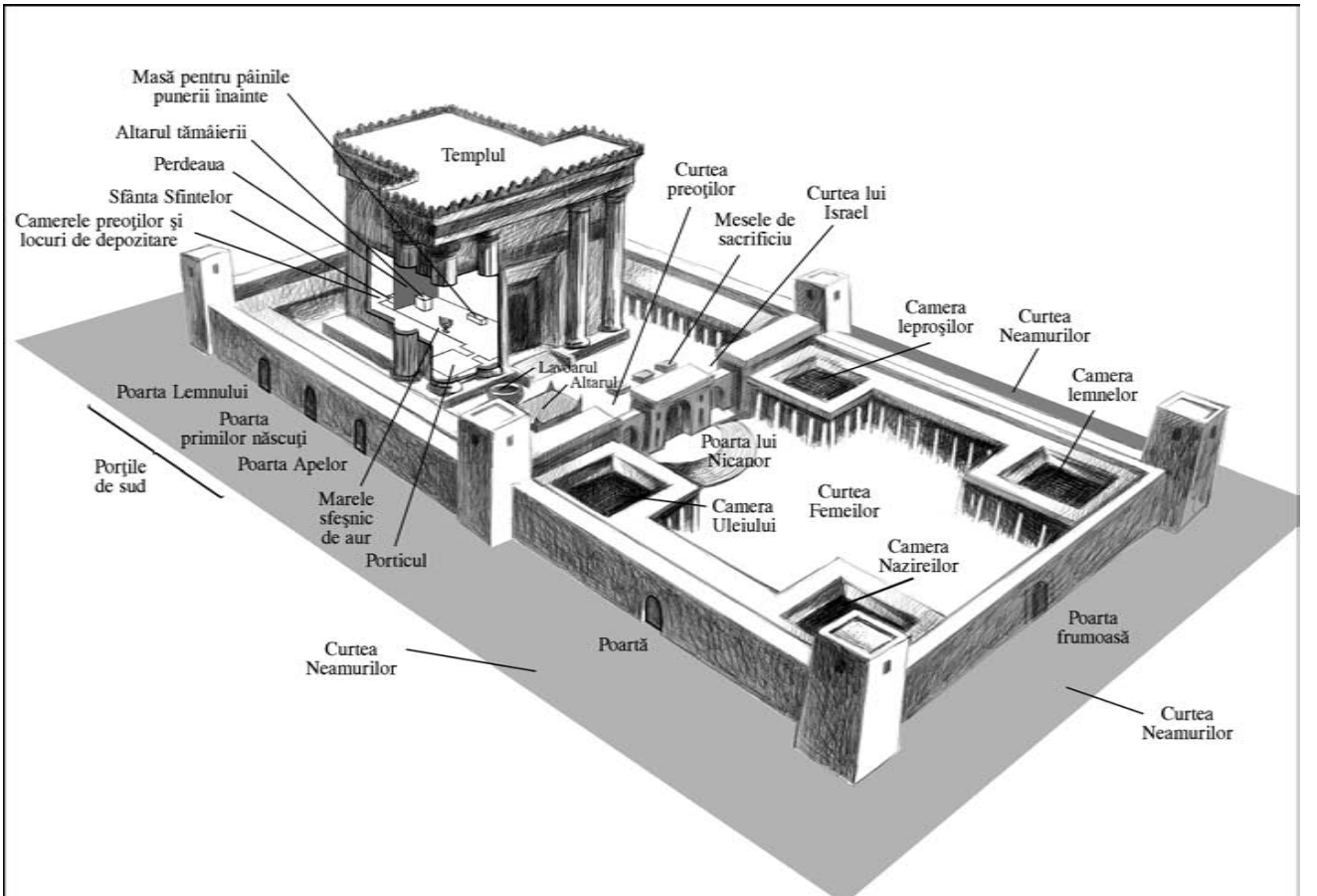
3. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, pp. 41-43.
4. John M. Lundquist, *The Temple of Jerusalem*, Praeger, Westport-Londra, 2008, pp. 102-103.

oraş. În sud şi est se găseau câte două porţi, una dintre intrările răsăritene fiind celebra Poartă de Aur, ale cărei rămăşiţe mai pot fi şi astăzi văzute pe zidurile de apărare ale oraşului vechi. Singura latură relativ inaccesibilă era cea nordică, unde se găsea o singură poartă, puternic fortificată.

După intrarea pe porţile impozante, credinciosul se găsea în Curtea Neamurilor, un spaţiu vast, cu o lungime de aproximativ nouăzeci de metri, denumită astfel deoarece pătrunderea în ea nu era restricţionată pentru non-evrei. Aici puteau staţiona, deopotrivă, femei şi bărbaţi, credincioşi şi necredincioşi, precum şi diverse categorii de persoane cărora nu le era permis accesul în zonele mai apropiate de sanctuar. Curtea Neamurilor era aşadar un spaţiu public asemănător forumului roman sau agorei ateniene. Oamenii veneau aici pentru discuţii, plimbări, afaceri sau pentru petrecerea timpului liber. În ciuda regimului deschis, accesul în Curtea Neamurilor solicita îndeplinirea unor condiţii formale: nimeni nu putea intra cu pantofii murdari sau cu obiecte contondente, iar scuipatul pe jos era cu desăvârşire interzis, pentru a nu se manifesta dispreţ faţă de Templu. Pe laturile curţii se aflau verande, menite să-i protejeze pe oameni de ploaie sau de razele puternice ale soarelui. Coloanele care susţineau aceste verande erau înalte de peste zece metri, iar acoperişurile lor erau confecţionate din lemn de cedru. Unele dintre galerii erau foarte renumite pentru frumuseţea lor şi pentru peisajul pe care îl ofereau. Astfel, de pildă, colonada estică, supranumită Terasa lui Solomon, era un rând triplu cu nu mai puţin de 268 de stâlpi. Priveliştea oferită era superbă, putând fi admirate atât Muntele Măslinilor, cât şi Valea Chedronului. În partea de sud se găsea Galeria Regală, formată din trei pasaje cu coloane în stil corintic. Dată fiind funcţionalitatea Curţii Neamurilor, este lesne de înţeles agitaţia care domnea în acest spaţiu în fiecare zi. Aici se găseau vânzătorii de porumbei şi vrăbii pentru sacrificii şi schimbătorii de bani, în jurul cărora se crea o zarvă continuă. Aşadar, o astfel de imagine a avut în faţa ochilor Iisus atunci când S-a revoltat împotriva sistemului comercial foarte pragmatic ce însoţea cultul de la Templu (In. 2:14-16)[5].

Din Curtea Neamurilor se urca pe o platformă mai înaltă din care era posibil accesul către Curtea Femeilor. Aceasta se extindea de-a lungul părţii de est a Templului şi servea ca un fel de curte secundară, în afara curţii propriu-zise, numită şi Curtea Interioară. Curtea Femeilor era mai mică decât aceasta din urmă şi măsura 135 de coţi pe 135 de coţi. Toate funcţiile comune cu privire la cultul divin, în perioada existenţei şi funcţionării Templului, erau

5. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 350-351.



Templul lui Irod cel Mare

efectuate în Curtea Femeilor. Aici, după finalizarea ritualurilor sacrificiale ocazionate de Ziua Ispășirii, Marele Preot citea Tora în fața poporului. Tot în acest spațiu, o dată la șapte ani, la Sărbătoarea Corturilor, preotul sau regele citea Tora în fața mulțimii, iar poporul se aduna pentru procesiunea turnării apei în timpul aceleiași sărbători. Numele curții nu venea de la faptul că ea găzduia numai femeile, deoarece, dată fiind poziționarea ei, oricum toți vizitatorii Templului treceau pe acolo și, uneori, își petreceau ceva timp în zonă. Denumirea se datorează, mai degrabă, faptului că majoritatea femeilor nu treceau dincolo de ea, deși în timpul oferirii jertfelor nu le era interzis accesul nici măcar la curtea interioară[6].

În fiecare dintre cele patru colțuri ale Curții Femeilor se afla câte o cameră sau, mai bine zis, câte o curte descoperită, cu o lungime de circa optsprezece metri. În camera din nord-est, preoții care, din diverse motive, nu puteau fi folosiți decât la sarcini secundare cultului propriu-zis aveau îndatorirea de a separa lemnul putrezit de cel care urma să fie folosit la altar. În camera dinspre nord-vest, leproșii vindecați se spălau înainte de a se prezenta în fața preoților, la Poarta lui Nicanor. În curtea descoperită din sud-est erau nazireii, iar în cea de-a patra încăpere, dinspre sud-vest, erau păstrate vinul și untdelemnul, lichide care urmau să fie aduse jertfă la altar. Prin Poarta lui Nicanor se trecea în Curtea propriu-zisă a Templului, așa-numita Curte a lui Israel. Deși despărțită, în mod formal, de Curtea Preoților, Curtea lui Israel forma un tot unitar cu aceasta din urmă, cele două fiind separate, cel mai probabil, numai de o mică balustradă. În Curtea Preoților se desfășura cea mai mare parte a serviciului divin de la Templu, aici aflându-se altarul, precum și locul unde se sacrificau animalele aduse ca jertfă și lavoarul, în care preoții își făceau spălările rituale[7]. În partea de vest a Curții Preoților se ridica sanctuarul propriu-zis, în fața căruia era o structură deschisă, numită Porticul. Partea din față a sanctuarului avea patru coloane, câte două de fiecare parte a intrării. Monedele emise în vremea lui Simeon bar Kokhba, precum și sinagoga de la Dura-Europos oferă posibilitatea de a contempla fațada Templului. Sanctuarul în sine era o structură rectangulară, ce măsura o sută de coți lungime, șaptezeci lățime și o sută înălțime. Era împărțit în două secțiuni, cea mai întinsă fiind Sfânta, iar cea mai redusă ca dimensiuni, dar și cea mai importantă, fiind Sfânta Sfintelor. Această încăpere era separată

6. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, pp. 866-867.
7. Alfred Edersheim, *The Temple, Its Ministry and Services as They Were at the Time of Jesus Christ*, Logos Research Systems, Bellingham, 2003, p. 55.

de restul sanctuarului prin intermediul unei perdele masive, iar accesul în ea era rezervat doar Marelui Preot, și încă numai o dată pe an, cu ocazia Zilei Ispășirii. În interiorul Sfintei se găseau altarul tămâierii și marele sfeșnic de aur[8].

11.3. Ritualurile zilnice

Jertfele zilnice care se aduceau la Templul din Ierusalim pot fi clasificate, în funcție de natura lor, în jertfe publice și jertfe particulare. Conform tradiției și practicilor evreiești, sacrificiile publice erau acelea pe care preoții le săvârșeau în numele poporului, în ansamblul său, iar costurile legate de aceste jertfe erau acoperite din contribuțiile materiale pe care credincioșii le aduceau la sfântul lăcaș. În ceea ce privește sacrificiile particulare, ele erau săvârșite la cererea explicită a unor persoane, care îndeplineau astfel diverse prescripții ale Legii mozaice sau își manifestau dorința de a-I mulțumi lui Dumnezeu ori de a-I adresa anumite cereri. De regulă, cercetătorii împart jertfele de la Templu, după scopul în care ele erau aduse, în trei categorii. Prima dintre acestea este reprezentată de jertfele de pace sau de mulțumire, în cadrul cărora numai grăsimea de pe carnea adusă ca ofrandă era arsă deasupra altarului, în vreme ce carnea propriu-zisă revenea proprietarului animalului, care trebuia să o consume în familie, cu evlavie. Cel de-al doilea tip de sacrificii era constituit din jertfele pentru păcat și cele pentru ispășire, în cazul cărora, de asemenea, numai grăsimea era arsă, dar carnea, spre deosebire de jertfele de pace, era păstrată de preoți, pentru consumul propriu. În fine, în a treia categorie intrau arderile de tot, sacrificii complexe, care presupuneau arderea completă a materiilor aduse ca ofrandă[9].

Această ultimă categorie de jertfe era și cea mai importantă. Preoții săvârșeau zilnic, în numele poporului, arderi de tot, această practică fiind atestată încă din vremurile străvechi. Inițial, arderile de tot constituiau jertfa de dimineață, pentru ca seara să se aducă numai o jertfă vegetală[10]. În vremea profetului Iezechiel, cultul devenise deja mult mai complex, astfel încât atât dimineața, cât

8. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, p. 869.
9. L.L. Grabbe, *Judaic Religion in the Second Temple Period*, Routledge, Londra-New York, 2000, pp. 134-136.
10. J. Klawans, *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 145.

și seara preoții Templului aduceau și arderi de tot, și jertfe vegetale. Acestora li s-au adăugat și ofrandele lichide, practică devenită deja tradițională în vremea scrierii celor două cărți ale Cronicilor. Importanța jertfelor zilnice de la Templu este evidențiată și de faptul că, inclusiv în perioadele de foamete sau de asediu, precum cel care precedă distrugerea Ierusalimului de către romani, în anul 70 d.Hr., evreii continuau să aducă la sanctuar materia primă necesară săvârșirii neîntrerupte a sacrificiilor cultice[11].

În cursul dimineții, arderea de tot pe care o aduceau preoții consta într-un miel de un an, fără meteahnă. Acesta era sacrificat cu mare atenție, urmărindu-se respectarea strictă a prescripțiilor Legii mozaice, cuprinse îndeosebi în pasajele Lev. 1:10-13 și Lev. 6:1-6. Pe lângă arderea de tot, în practica Templului din vremea lui Iisus se mai obișnuia ca dimineața să se aducă și ofrande vegetale de făină și ulei, dar și jertfe de băuturi, mai ales de vin. Cantitățile nu erau, de regulă, foarte mari, însă frecvența cu care se aduceau jertfele făcea necesară existența unui flux continuu de materii prime. Momentul săvârșirii jertfelor matinale era în zorii zilei, în vreme ce sacrificiile de seară urmăreau asfințitul soarelui. Conform prescripțiilor din Lev. 6:12-16, preoții mai aduceau, în fiecare dimineață și seară, și o ofrandă vegetală a Marelui Preot, menită să reprezinte, de fapt, jertfa comună a întregii preoțimi a Templului. Materia ei era reprezentată de făină fină, amestecată cu ulei și coaptă într-un fel de tigaie. Turtele rezultate erau, la rândul lor, unse cu ulei și arse la altar. Nu avem dovezi că Marele Preot ar fi adus personal această jertfă în zilele de rând. Probabil, participarea sa directă avea loc numai în ziua de Șabat, preoții de rând fiind responsabili, în restul timpului, de oferirea jertfei. Totuși, spre deosebire de jertfele comune ale credincioșilor, care erau săvârșite de un preot sau altul, în mod aleator, pentru stabilirea sacerdotului care avea să se ocupe de jertfa Marelui Preot se aruncau sorți[12]. Referitor la practica aruncării sorților, trebuie spus că ea reprezenta o procedură amplă, care se derula înainte de ivirea zorilor, în fiecare dimineață. Preoții care urmau să oficieze la Templu aveau datoria de a dormi, în noaptea precedentă, într-o cameră special amenajată din curtea interioară a lăcașului. În

11. Alfred Edersheim, *The Temple, Its Ministry and Services as They Were at the Time of Jesus Christ*, p. 89.
12. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, pp. 300-301; E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. II, pp. 273-275.

această curte avea loc, foarte devreme, tragerea la sorţi menită să stabilească preoţii care urmau să se ocupe de fiecare dintre multiplele sarcini presupuse de cultul Templului. Primul lucru era desemnarea unui sacerdot care să cureţe altarul, iar această sarcină nu putea fi îndeplinită decât de către unul dintre cei ce săvârşiseră deja spălările rituale prevăzute de Legea mozaică şi îşi manifestaseră explicit interesul în acest sens[13]. Apoi erau alocate prin tragere la sorţi şi celelalte sarcini, stabilindu-se, mai întâi, preotul care să junghie mielul de un an ce urma să fie adus ca ofrandă. După aceea, era desemnat câte un preot pentru stropirea altarului cu sângele jertfei, pentru îndepărtarea cenuşii de la altarul tămâierii şi, respectiv, pentru îngrijirea braţelor marelui sfeşnic. Urma repartizarea porţiunilor din jertfa animală, care erau, de regulă, grupate în şase sarcini: capul şi un picior din faţă, picioarele din spate, coada şi celălalt picior din faţă, pieptul şi gâtul, părţile laterale şi, în fine, măruntaiele. Ultimele trei îndatoriri alocate erau oferirea prinosului de făină, cea a prinosului de vin şi, după cum aminteam mai sus, aducerea ofrandei Marelui Preot[14].

Procedurile care trebuiau respectate în pregătirea animalului ce urma să fie jertfit erau destul de complicate, fiind reglementate de prescripţii legale şi tradiţionale riguroase. Animalul era adus imediat după ivirea zorilor şi i se dădea să bea apă dintr-un bol de aur. Apoi era dus către partea nordică a Templului, în locul special amenajat pentru sacrificiu. De remarcat faptul că, în sacrificarea animalului, preoţii utilizau nu mai puţin de nouăzeci şi trei de obiecte de cult, fiecare dintre acestea având o funcţie bine stabilită în procesul sacrificiului. Preotul care săvârşea sacrificiul propriu-zis era însoţit de cel care trebuia să colecteze sângele cu care să stropească, apoi, altarul. După ucidere, animalul era jupuit şi tranşat, constituindu-se părţile despre care spuneau mai sus că erau cărate de câte un preot. Măruntaiele erau spălate pe o masă de marmură dedicată acestui ritual. Toate porţiunile animale care se aduceau ca jertfă la altar erau bine sărate înainte de a fi puse pe foc. În paralel cu pregătirea şi sacrificarea mielului de un an, în Templu, preoţii care fuseseră însărcinaţi cu curăţirea altarului tămâierii şi îngrijirea marelui sfeşnic îşi îndeplineau atribuţiile,

13. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, p. 279.
14. D.R.W. Wood, I.H. Marshall, *New Bible Dictionary*, p. 1037; Bogdan Alin Stoica, „Serviciul divin zilnic la Templul din Ierusalim în secolul I d.Hr.”, în *Pe urmele Mântuitorului Hristos. Aspecte ale vieţii cotidiene în Israelul secolelor I î.Hr. – I d.Hr.*, pp. 228 sq.

urmând, asemenea colegilor lor, niște proceduri consacrate. După ce aceste sarcini erau duse la bun sfârșit, preoții părăseau clădirea Templului, lăsându-și acolo uneltele de care se serviseră în operațiunile de curățire[15].

După ce porțiunile din animalul sacrificat erau sărate, la baza altarului, preoții rosteau *Shema*, iar ulterior avea loc o nouă tragere la sorți. De această dată, trebuiau stabilite numele preoților care să tămâieze și care să pună pe altar porțiunile din trupul mielului. Este posibil totuși ca fiecare dintre sacerdoții care purtaseră aceste porțiuni să fi avut și sarcina de a le depune pe altar, după cum se poate specula că tragerea la sorți din acest moment, dacă va fi existat, avea rolul de a redistribui porțiunile între aceiași preoți care le purtaseră. În orice caz, este cert că preotul care nu primea nicio sarcină până în această fază a serviciului divin își încheia misiunea pentru respectiva dimineață, putând să se dezbrace de veșminte și să părăsească Templul. Preotul desemnat să tămâieze lua o farfurie de aur mai mare, în interiorul căreia se găsea o alta mai mică pe care era pusă tămâia. Un alt preot avea sarcina de a aduce cărbuni încinși de la altarul arderii de tot și de a-i vărsa într-o tigaie de aur. Ambii sacerdoți mergeau, împreună, la altarul tămâierii, acolo unde cel care purta cărbunii încinși îi răsturna. Purtătorul de tămâie vărsa conținutul farfuriei de aur peste cărbuni, iar imaginea tradițională a acestui episod este cea în care veritabili nori de fum se degajau de la altar. După acest moment avea loc un prim contact direct al preoțimii Templului cu poporul care aștepta în afara clădirii. Preoții care se ocupaseră de altarul tămâierii ieșeau și binecuvântau mulțimile, în vreme ce în altar se petrecea arderea de tot propriu-zisă. Trebuie precizat că, atunci când Marele Preot participa la cultul de dimineață, preoții erau datori să îi înmâneze fiecare bucată a mielului sacrificat, el fiind cel care arunca porțiunile în focul altarului. Urmau jertfele vegetale și celelalte ofrande pe care le-am amintit, ritualurile fiind însoțite de cântări și sunete de trâmbiță, care indicau și poporului în ce moment anume se afla serviciul divin[16].

Seara, momentele cultului erau, în mare, aceleași, singura deosebire notabilă fiind aceea că tămâierea avea loc după aducerea jertfei, iar nu înainte, ca în cursul serviciului divin matinal. Activitatea zilnică de la Templu era completată de jertfele particulare,

15. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, pp. 286-289.
16. P.I. Trudinger, *The Psalms of the Tamid Service: A Liturgical Text from the Second Temple*, Brill, Leiden, 2004, p. 5.

acestea având, evident, cea mai mare pondere în cultul cotidian. La sărbători, cultul era însoţit de mai mult fast, însă, în principiu, principala diferenţă faţă de serviciul zilnic era reprezentată de numărul mult mai mare al jertfelor particulare. Astfel, era nevoie de sute sau chiar mii de preoţi pentru săvârşirea tuturor jertfelor private, lucru ce demonstrează rolul deosebit de important pe care cultul de la Templu îl juca în viaţa de zi cu zi a evreilor.

Cântările

Sacrificiile rituale erau, firește, principala componentă a cultului de la Templu, însă ele erau acompaniate de o imnografie aparte, care contribuia și ea la atmosfera generală în care se derula serviciul divin. În principiu, cea mai mare parte a laudelor se aduceau prin viu grai, de către preoţii oficianţi, iar muzica instrumentală care va fi fost prezentă în cult nu avea decât rolul secundar de a acompania glasurile sacerdoţilor. Trâmbițele din care sunau preoţii în anumite momente ale serviciului divin serveau unor scopuri bine determinate, fără a constitui însă o laudă propriu-zisă. Astfel, se poate deduce chiar din postura pe care o adoptau aceștia că scopurile erau unele simbolice sau practice. În vreme ce leviţii stăteau cu feţele către Templu, aşadar către vest, preoţii, având trâmbițele de argint în mâini, se plasau exact în direcţia opusă, pe latura vestică a altarului, privind aşadar către curţile dinspre răsărit. În zilele de rând, ei suflau de șapte ori în trâmbițe, de fiecare dată scoţând câte trei sunete, primul și ultimul mai scurte, iar cel din mijloc mai lung. Aceste sunete aveau menirea de a simboliza proclamarea a trei elemente extrem de importante ale religiei iudaice, și anume Împărăţia lui Dumnezeu, Pronia divină și Judecata de Apoi. Prima serie de sunete de trâmbiţă era asociată cu deschiderea celor trei porţi ale Templului, pentru ca ulterior, când ofranda de băutură era vărsată la altar, leviţii să cânte psalmul zilei respective, în trei secţiuni, separate de alte sunete de trâmbiţă. Cultul șabatic era mai complex și, prin urmare, și trâmbițele preoţilor răsunau de mai multe ori, atât înainte, cât și în cursul serviciului divin propriu-zis[17].

17. Alfred Edersheim, *The Temple, Its Ministry and Services as They Were at the Time of Jesus Christ*, pp. 76-77.

Capitolul 12

Clasa sacerdotală și Sanhedrinul

12.1. Clasa sacerdotală

După perioada exilului babilonian, în dezvoltarea Israelului biblic, rolul central a fost jucat de către două clase predominante: preoţimea, pe de o parte, şi scribii sau cărturarii, pe de altă parte. În secolele de după exil, cea mai puternică influenţă a fost cea exercitată de către preoţi, ea extinzându-se până târziu, în epoca greacă. Ei au avut un rol crucial în dezvoltarea noii comunităţi, fiind cei de la care a emanat Legea. Preoţimea a reprezentat principala castă conducătoare a poporului evreu, atât în plan spiritual, cât şi în plan material. Cu timpul însă, pe lângă preoţii care, în mod tradiţional, erau unica autoritate de interpretare a Scripturii şi a prescripţiilor legale, o nouă clasă de învăţaţi a prins contur, alcătuită din persoane exterioare clasei preoţeşti, dar care aveau o bună cunoaştere a textelor sfinte şi a metodelor de interpretare. Pe măsură ce preoţii deveneau din ce în ce mai puţin zeloşi în ceea ce priveşte interpretarea şi aplicarea Legii, acest grup de cărturari căpăta o şi mai mare influenţă asupra poporului, ca urmare a semnificaţiei crescânde pe care Tora o dobândea în ochii populaţiei. În special după războaiele purtate de către Macabei, scribii au început să exercite, în parte, funcţia de conducători spirituali ai poporului, pe care, până la acest moment, o îndepliniseră exclusiv membrii preoţimii iudaice. Desigur, preoţii au continuat să ocupe locul central în viaţa religioasă a lui Israel, dar şi în plan social şi politic. În virtutea importanţei lor politice, precum şi a prerogativelor sacre ce le erau recunoscute ca atare, preoţii au rămas personaje cu semnificaţie extraordinară în viaţa poporului evreu[1].

Spre deosebire de preoţia harică din creştinism, la care se poate accede indiferent de genealogie, preoţia iudaică era mult diferită. Preoţii făceau parte dintr-un ordin distinct, ai cărui membri aveau

1. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, pp. 210-211.

dreptul exclusiv de a aduce înaintea lui Dumnezeu ofrandele poporului. Fiind limitată la „fiii lui Aaron”, preoţia iudaică reprezenta, de fapt, un soi de fraternitate înconjurată de bariere de netrecut. Membrii ei erau aleşi ca urmare a descendenţei naturale, iar casta nu se putea îmbogăţi cu persoane care nu se aflau în interiorul acestei descendenţe aaronice. Aşadar, pentru dobândirea calităţii de preot, prima condiţie şi cea mai importantă era demonstrarea genealogiei, care nu era nicidecum presupusă[2]. Din contră, avem exemple biblice ale eşecului unor familii preoţeşti de a-şi demonstra originea aaronică, situaţie care a dus la descalificarea lor şi la eliminarea din casta preoţească. Prin urmare, este de presupus că israeliţii au manifestat o mare grijă, atât cât a fost posibil, pentru conservarea într-o stare cât mai bună a arhivelor şi registrelor familiale, al căror caracter public făcea posibilă şi verificarea genealogiilor de către cei care doreau să li se acorde calitatea de preot[3].

Originea aaronică nu era însă suficientă. Preotul trebuia să păstreze cât mai pur sângele în baza căruia îşi dobândise poziţia. Astfel, preoţilor le era interzis să se căsătorească cu prostituate, cu fecioare deflorate sau femei divorţate. Aşadar, ei nu se puteau orienta decât către o fecioară sau o femeie văduvă, căutând totodată ca aceasta să fie de origine evreiască şi să nu fie cumva fiica unui alt preot. Paradoxal, pe măsura trecerii timpului, aceste reglementări stricte nu numai că nu au fost atenuate, ci au fost chiar înăsprite. Preotului i s-a interzis căsătoria cu o prizonieră de război, cu o femeie provenită dintre prozeliţi, cu o sclavă eliberată ori cu fiica unui sclav, fie el chiar şi eliberat. De asemenea, au fost reglementate o serie de situaţii speciale legate de viaţa sa familială. De pildă, dacă nu avea copii, îi era interzisă recăsătorirea cu o femeie stearpă[4]. O altă caracteristică esenţială a membrilor castei preoţeşti era deplina integritate fizică. Dat fiind caracterul sacru al persoanei sale, preotul trebuia să se prezinte în condiţii fizice optime, fără niciun defect, fie el chiar minor. Încă din Lev. 21:16-23 au fost descrise diversele feluri de defecte, dar iudaismul de mai târziu a mers chiar mai departe, calculându-se un număr de o sută patruzeci şi două de metehne care compromiteau într-atâta integritatea fizică a unei persoane, încât aceasta nu mai putea activa ca preot. Totuşi,

2. Mark Gibbs, *The Virgin and the Priest*, Lulu.com, 2008, p. 11.
3. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, p. 211.
4. Jacob Neusner, *The Comparative Hermeneutics of Rabbinic Judaism*, vol. II, Global Academic Publishing, Binghamton, 2000, p. 41.

datorită apartenenței lor, prin genealogie, la ordinul preoțesc, cei care nu corespundeau din punct de vedere fizic portretului preotului perfect primeau remunerație, la fel ca și preoții activi[5].

Numărul de preoți era, în mod evident, foarte mare, așa încât activitatea lor nu se putea desfășura simultan câtă vreme sarcinile care le reveneau erau foarte bine delimitate. În aceste condiții, întregul ordin a fost împărțit în douăzeci și patru de cete sau corpuri de serviciu, la rândul lor împărțite într-un număr variabil de subdiviziuni, cel mai adesea cuprins între cinci și nouă. Trebuie spus că, în ciuda egalității lor formale, cetele preoțești erau diferite în ceea ce privește importanța și influența în castă. Unele corpuri de serviciu se mândreau cu faptul că arhiereii și funcționarii influenți erau selectați din rândurile lor și chiar și în interiorul aceleiași cete puteau să apară „contre" între cercurile și grupurile de interese. O clasă inferioară, aflată în subordonarea preoțimii, era cea a leviților. Distincția cea mai clară dintre cele două ordine se întâlnește, probabil, pentru prima oară la Iezechiel. Leviților le era permis să-i ajute pe preoți la săvârșirea cultului, în mod indirect. Astfel, ei gestionau veniturile Templului, se ocupau de volumul și calitatea materialelor cerute de celebrarea religioasă și, în vremurile veterotestamentare mai târzii, puteau chiar să ucidă și să pregătească animalele aduse la Templu pentru a fi jertfite. Preoții nu se mai ocupau, în acest din urmă caz, decât de aducerea ca atare a jertfei deja pregătite de către leviți. Asemenea clasei preoților, și cea a leviților avea o structură bine organizată[6].

12.2. Marele Preot

Sacerdotul principal din cadrul religiei iudaice era, în vremea lui Iisus, Marele Preot. În perioada de după exilul babilonian, rolul Marelui Preot în viața poporului evreu nu s-a redus însă la demnitatea religioasă cu preocupări eminamente cultice, ci a implicat și guvernarea și reprezentarea națiunii. Cel puțin până la momentul instaurării stăpânirii irodiene, Marii Preoți au fost și lideri politici ai evreilor, atât în epoca elenistică, cât și în cea a dinastiei hasmonee. Desigur, autoritatea lor guvernamentală și politică era drastic limitată, mai întâi de către suzeranii elenistici, iar mai apoi de

5. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, p. 214.
6. *Ibidem*, pp. 214; 229.

către *Gerousia* sau *Sanhedrin*, organisme colegiale care deveniseră extrem de influente în viaţa poporului evreu. Cu toate acestea, Marii Preoţi se bucurau de un respect şi o recunoaştere deosebite, graţie caracterului ereditar şi viager al înaltei lor slujiri. Acest lucru a fost valabil însă numai pentru Israelul de dinainte de intrarea în sfera de preocupare directă a Romei. Administraţia romană, precum şi conducătorii irodieni favorizaţi de aceasta, începând cu însuşi Irod cel Mare, au căutat să diminueze rolul politic al Marelui Preot, statutul său de reprezentant al poporului în relaţie cu stăpânitorii fiind contestat şi din interior, de către mişcarea rabinică, de către farisei şi de către esenieni. Irod a ignorat tradiţia transmiterii ereditare a funcţiei, numind şi destituind Marii Preoţi după interesele proprii, dar instituţia ca atare a rămas funcţională. Chiar şi după căderea Templului, Marii Preoţi au continuat să activeze ca preşedinţi ai Sanhedrinului, căutând şi, în parte, reuşind să controleze administraţia civilă. În consecinţă, deşi statutul lor politic s-a diminuat simţitor, Marii Preoţi au devenit o aristocraţie extrem de influentă în afacerile interne ale comunităţii evreieşti palestiniene[7].

În ciuda diminuării rolului său politic, Marele Preot beneficia, în vremea lui Iisus, de o atenţie deosebită în ceea ce priveşte locul şi rolul său în sistemul religios iudaic. Această atenţie se traducea şi prin acordarea unei importanţe majore asigurării centralităţii sale în cadrul cultului. Marele Preot se bucura de o reputaţie extraordinară în faţa credincioşilor de rând, iar sistemul religios era astfel gândit încât apariţiile sale se desfăşurau în cea mai deplină solemnitate, totul pentru a scoate în evidenţă însemnătatea şi sfinţenia titularului acestei înalte demnităţi. Încă de la investitură, ceremoniile în care era implicat Marele Preot erau impresionante şi întreceau cu mult consacrarea unui preot simplu. De pildă, uleiul cu care era uns liderul religios al evreilor era preparat din elemente foarte scumpe, precum fructele anumitor măslini sau esenţe înmiresmate rare şi de calitate deosebită, iar jertfele aduse în cinstea momentului învestirii sale puteau ţine, uneori, chiar şi şapte zile. Asemenea preoţilor pe care îi reprezenta ca lider suprem, Marele Preot trebuia să se supună aceloraşi reguli stricte privind viaţa personală. El nu avea dreptul să se căsătorească cu o femeie divorţată, cu o fostă prostituată şi nici măcar cu o văduvă. De asemenea, i se interzicea consumul de carne de vânat ori de carne provenită de la animale care nu fuseseră ucise în modurile prevăzute

7. *Ibidem*, p. 196.

de Legea mozaică. Restricțiile mergeau până acolo încât Marele Preot era oprit de la a-și tunde colțurile bărbii, în vreme ce printre cerințele fundamentale ale funcției se număra și purtarea cvasi-permanentă a unei vestimentații somptuoase[8]. Printre elementele specifice uniformei Marelui Preot se număra așadar o somptuoasă robă albastră, cu un tiv ornat cu clopoței și rodii brodate. De asemenea, setul de veșminte includea și un efod de pânză fină, cu broderii colorate și un soi de bretele menite să constituie suportul pentru pietrele gravate cu numele celor douăsprezece seminții ale lui Israel. Marele Preot purta la gât un fel de medalion, asemănător engolpionului arhiereilor creștin-ortodocși de astăzi, pe care se găseau gravate, de asemenea, numele celor douăsprezece seminții. În fine, pe cap, el purta un turban de pânză, pe care se găsea o plăcuță aurită, inscripționată cu textul „Sfințenia lui Iahve”[9].

12.3. Preoțimea iudaică după distrugerea Templului

Căderea Ierusalimului, în anul 70 d.Hr., desăvârșită prin distrugerea Templului, a afectat în mod ireversibil viața și activitatea membrilor castei preoțești. Cu toate acestea, oricât de tentantă ar părea concluzia că preoțimea iudaică a dispărut complet imediat după distrugerea sanctuarului, ea nu este susținută de realitățile deceniilor următoare. În ciuda faptului că și-au pierdut funcția primară, preoții evrei au continuat să reprezinte, și după 70 d.Hr., o forță religioasă și socială care a exercitat o influență considerabilă asupra evoluției vieții comunitare și care și-a adus contribuția la adaptarea religiei iudaice la noile realități ale vremurilor. Triumful iudaismului rabinic asupra celui tradițional, preoțesc, nu poate fi datat mai devreme de secolul al III-lea, întrucât preoțimea și-a revenit destul de repede din șocul evenimentelor tragice care au condus la căderea Ierusalimului. Deși situația lor economică pare că s-a înrăutățit odată cu dispariția ritualurilor sacrificiale de la Templu și a taxelor asociate activității acestei instituții, preoții au continuat să se bucure de privilegii în sânul comunităților în care trăiau, fiind implicați în liturghia sinagogală și, adesea, atrași către mișcarea rabinică. Există o sumedenie de inscripții descoperite atât în Israel, cât și în Diaspora care dovedesc implicarea preoților

8. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 366-367.
9. C. Brand *et al.*, *Holman Illustrated Bible Dictionary*, p. 762.

în viața sinagogii evreiești, atât în ceea ce privește cultul acesteia, cât și organizarea și administrarea afacerilor comunității[10].

12.4. Sanhedrinul

În mod tradițional, exegeza rabinică târzie a căutat să identifice instituția Sanhedrinului cu acel consiliu de șaptezeci de bătrâni care îl asistau pe Moise în administrarea poporului evreu (cf. Num. 11:16). Mergând pe această linie istorică, iudaismul a afirmat că, din vremea stabilirii evreilor în Canaan, după Exod, consiliul care ulterior avea să devină Sanhedrinul perioadei elenistice și romane a funcționat fără întrerupere, ca organ administrativ și judiciar. În realitate însă, nu se cunoaște mai nimic cu privire la funcționarea unui astfel de organism în primii o mie de ani după Moise. Deși bătrânii reprezentau principalul corp de sfătuitori ai liderilor politici, dar și de reprezentanți ai poporului, ei nu au fost niciodată grupați într-o entitate instituțională, într-un organ deliberativ regulat. A existat, cu certitudine, o Curte supremă la Ierusalim, a cărei existență pare a fi sugerată în Deuteronom (17:8; 19:16), dar atribuțiile acesteia, ca și cele ale instituției similare descrise în 2 Paralipomena 19:8, se limitau strict la sfera judecătorească. Așadar, anvergura acestor instituții era mult mai redusă decât cea a Sanhedrinului, ele neavând prerogative guvernamentale[11].

Mai aproape de structura și funcționalitatea Sanhedrinului a fost adunarea legislativă alcătuită în perioada post-exilică în Israel, atunci când liderii celor întorși din exil au gândit un sistem de guvernare la baza căruia nu se mai afla monarhia, ci aristocrația. Această adunare, alcătuită în principal din nobilimea locală și din aristocrația preoțească (Ezr. 5:5; Neem. 2:16), a dobândit o mare influență în treburile poporului iudeu, profitând de autonomia oferită de stăpânitorii perși. Pe fondul expansiunii elenismului în regiunea levantină, acest sistem de guvernământ a cunoscut o și mai puternică afirmare, întrucât orașele elenistice, urmând stilul grecesc, erau conduse de adunări populare și consilii. Astfel a apărut Gerousia, un consiliu al nobilimii, care a supraviețuit tuturor tulburărilor politice și militare, trecând, în vremea reginei

10. Z. Rodgers, M. Daly-Denton, A. Fitzpatrick McKinley, *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne*, Brill, Leiden, 2009, pp. 4-8.
11. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, p. 165.

Alexandra (76-67 î.Hr.), sub controlul partidei fariseilor, ai cărei reprezentanţi reuşiseră să pătrundă în organismul dominat, până atunci, de nobilimea laică şi preoţească[12].

După începutul stăpânirii romane asupra teritoriului iudeu, instituţia din Ierusalim a continuat să exercite o influenţă majoră în viaţa internă a comunităţii, cu toate că romanii au instituit curţi districtuale cu atribuţii asemănătoare, la nivel local, şi care erau desemnate prin acelaşi termen de *gerousia*. Către sfârşitul secolului I î.Hr., Gerousia din Ierusalim a început să fie cunoscută şi sub numele de Sinedriu sau Sanhedrin. Iulius Cezar a fost cel care, revocând sistemul sanhedrinelor regionale, a confirmat jurisdicţia Sinedriului ierusalimitean asupra întregului teritoriu al Iudeii. În ciuda acestei politici a liderului de la Roma, regele Irod cel Mare, a cărui fobie faţă de aristocraţia autohtonă deja am văzut-o, a limitat drastic atribuţiile Sanhedrinului, acestea fiind restaurate abia în perioada procuratorilor, dar numai în chestiunile privitoare la provincia istorică Iudeea, căci Galileea a fost scoasă de sub jurisdicţia instituţiei, în vremea lui Arhelau[13].

După distrugerea Ierusalimului de către romani, în anul 70 d.Hr., instituţia Sanhedrinului a fost abolită sau, cel puţin, a încetat să mai existe sub aceeaşi formă. Autonomia pe care autorităţile imperiale o conferiseră iudeilor nu mai putea fi menţinută, dată fiind amploarea rebeliunii acestora faţă de dominaţia romană, astfel încât Iudeea a intrat în sistemul administrativ roman comun. În paralel cu instituirea administraţiei romane, evreii şi-au constituit însă o instituţie asemănătoare cu Sanhedrinul, la Jabne. Deşi, teoretic, acest organism este considerat continuatorul Sinedriului de la Ierusalim, atribuţiile sale erau, de fapt, limitate la sfera morală şi religioasă, el nemaiputând reglementa chestiuni de ordin legislativ. Iniţial, deciziile consiliului de la Jabne erau pur formale. Treptat, ele au început să fie asumate de către evrei. Dar, în tot timpul de până la abolirea consiliului, în secolul IV d.Hr., iudaismul rabinic a conştientizat că acest „nou Sanhedrin" era departe de anvergura şi rolul politic al instituţiei originale[14].

De-a lungul timpului, componenţa Sanhedrinului, din punct de vedere al categoriilor sociale reprezentate, s-a modificat în mai multe rânduri, în funcţie de împrejurările istorice şi de contextul politic general. În faza iniţială a funcţionării sale ca organism

12. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 1903.
13. D.R.W. Wood, I.H. Marshall, *New Bible Dictionary*, p. 1060.
14. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, p. 172.

suprem de conducere a poporului evreu, Sinedriul era alcătuit, în mare măsură, din membri ai aristocraţiei preoţeşti, fiind dominat aşadar de partidul saducheilor. Acestora li s-au alăturat şi reprezentanţi ai nobilimii laice, într-o mai mică proporţie. Fariseii, a căror influenţă în rândul păturilor inferioare ale societăţii era din ce în ce mai puternică, au primit posturi în Sanhedrin, după cum am văzut, în vremea reginei Alexandra, în aceeaşi perioadă dobândind acces în această structură şi scribii. Ne lipsesc informaţiile cu privire la modalitatea în care erau desemnaţi membrii Sinedriului, dar ne putem imagina că, dată fiind alcătuirea iniţială eminamente aristocratică, aceştia erau numiţi de către familiile de viţă nobilă şi de către conducătorii politici. Această situaţie s-a schimbat, în mod sigur, în vremea regelui Irod cel Mare, care, în eforturile sale de a restrânge puterea aristocraţiei iudaice, a favorizat ascensiunea fariseilor, în detrimentul saducheilor. În vremea lui Iisus, Sanhedrinul devenise un organism complex, în care erau reprezentate ambele partide, cu un plus pentru farisei. Sinedriul, în fruntea căruia se găsea Marele Preot în funcţie, îi cuprindea pe toţi cei care deţinuseră în trecut această funcţie, pe reprezentanţii familiilor de vază, din care se alegeau ocupanţii înaltei demnităţi, dar şi pe liderii principalelor comunităţi tradiţionale (aşa-numiţii „bătrâni”) şi pe experţii în probleme juridice („scribii”). În ceea ce priveşte calitatea Marelui Preot de conducător al Sanhedrinului, ea este atestată şi de Noul Testament, care menţionează numele lui Caiafa (Mt. 26:57, în cazul procesului lui Iisus) şi Anania (Fapte 23:2, în cazul procesului Sfântului Apostol Pavel). Cu toate acestea, controlul său asupra Sinedriului era unul foarte limitat, dată fiind anvergura personajelor care îl alcătuiau. În special prezenţa foştilor Mari Preoţi, împreună cu apropiaţii lor, în structura Sanhedrinului restrângea în mod semnificativ influenţa Marelui Preot în funcţie, mai cu seamă că, în vremea lui Iisus Hristos, acesta era numit pe criterii politice şi nu mai putea invoca o reprezentativitate reală[15].

În perioadele în care a beneficiat de o autonomie extinsă, Sanhedrinul de la Ierusalim se bucura de puteri şi atribuţii în materie de guvernare internă şi conducere spirituală a poporului evreu. Astfel, acesta exercita o triplă autoritate, şi anume legislativă, executivă şi judecătorească, rămânând totodată principala instituţie academică, întrucât avea rolul central în studierea şi interpretarea Torei. Chiar şi înainte de instituţionalizarea propriu-zisă din epoca romană, consiliul bătrânilor funcţiona ca organism reprezentativ

15. D.R.W. Wood, I.H. Marshall, *New Bible Dictionary*, p. 1060.

al poporului, avea rol consultativ și, adesea, decizional în chestiuni de politică internă și externă. În vremea Macabeilor și ulterior pe toată durata existenței dinastiei hasmonee, au existat numeroase cazuri în care liderii Gerousiei au adoptat poziții distincte de cea a șefului statului, în special în probleme diplomatice și de relații internaționale. Sanhedrinul servea și drept instanță de interpretare a problemelor legate de Halakha, solicitări în acest sens fiind trimise nu doar din interiorul Israelului, ci și din Diaspora evreiască. Deși majoritatea interpretărilor halakhice provin din afara cadrului instituționalizat, și anume de la înțelepții farisei, rolul Sanhedrinului de for interpretativ reiese în special din tranșarea disputelor dintre farisei și saduchei ori dintre diversele facțiuni și grupări de studiu, în probleme ținând de Tora și Halakha[16].

În afara atribuțiilor în sfera teoretică a religiei iudaice, Sanhedrinul se ocupa, în activitatea sa, și de aspectele practice ale vieții religioase. Astfel, organismul de la Ierusalim trebuia să supravegheze derularea în bune condiții a ceremoniilor și pelerinajelor care însoțeau principalele sărbători ale calendarului evreiesc. În acest sens, Sanhedrinul se îngrijea chiar și de starea drumurilor sau mormintelor, precum și de orice alte lucrări publice necesare pentru asigurarea unui cadru propice desfășurării sărbătorilor. Bineînțeles, între sarcinile sale se număra și supravegherea serviciului divin de la Templu, dar și a activității preoților și a celorlalți funcționari ai lăcașului, precum și întreținerea unui climat religios general în spiritul Legii iudaice. Ca instanță de judecată, Sanhedrinul funcționa drept Curte Supremă, fiindu-i deferite, în practică, toate cazurile de crime majore, care reclamau, în principiu, pedeapsa capitală. Teoretic, aceste cazuri ar fi trebuit să fie în responsabilitatea curților districtuale, dar niciunul dintre procesele vizând astfel de infracțiuni despre care avem cunoștință nu s-a desfășurat în fața unei instanțe provinciale. Din Evanghelia după Ioan aflăm că, în vremea lui Iisus, Sanhedrinul din Ierusalim nu putea pronunța condamnări la moarte (In. 18:31). Totuși, această situație pare să fi fost una temporară, întrucât există dovezi cu privire la mai multe astfel de condamnări pronunțate de Sinedriu și care au fost puse în practică fără a mai necesita confirmarea din partea autorității romane. Chiar în Noul Testament este menționat un caz care putea conduce la pedeapsa capitală, și anume cel al Sfântului Petru, salvat de

16. Joseph P. Schultz, *Judaism and Gentile Faiths: Comparative Studies in Religion*, Fairleigh Dickinson University Press, 1981, pp. 160-161.

la condamnarea la moarte numai prin intervenţia energică a lui Gamaliel (Fapte 5:27-40)[17].

În ceea ce priveşte procedura de lucru a Sanhedrinului în exercitarea atribuţiilor sale judiciare, aceasta poate fi dedusă din descrierile cuprinse în tratatul mişnaic ce poartă chiar numele instituţiei. Deşi aspectele din tratatul *Sanhedrin* privesc curţile inferioare, cu 23 de membri, ele pot fi extinse, în mod rezonabil, şi la Marea Curte de la Ierusalim, compusă din 71 de persoane. În ciuda neregulilor descrise de Sfintele Evanghelii în cazul procesului lui Iisus, procedura judiciară a Sanhedrinului era, în teorie, una echitabilă. Membrii Curţii se aşezau în semicerc, în faţa lor plasându-se trei rânduri de studenţi, discipoli ai marilor scribi. La cele două capetele ale semicercului stăteau secretarii care consemnau textul dezbaterilor şi care numărau voturile, în vreme ce în mijlocul adunării se găsea acuzatul. Modul în care el se prezenta în faţa instanţei, umil şi îmbrăcat în negru, nu are multe în comun cu principiul modern al prezumţiei de nevinovăţie, dar era comun în procedura judiciară a Orientului antic. În pricinile majore, primul cuvânt îl avea acuzatul, abia ulterior fiind ascultaţi şi acuzatorii. Bătrânii care alcătuiau Curtea aveau dreptul de a interveni în favoarea sau împotriva acuzatului, dar nu-şi mai puteau schimba opţiunea în cursul audierilor. Studenţilor le era permis să vorbească numai în sprijinul celui acuzat, în cauzele majore, dar puteau interveni şi împotriva acestuia, dacă speţa nu era una de natură criminală. După încheierea audierilor, urmau dezbaterile, care nu erau publice şi care se puteau finaliza cu un verdict în aceeaşi zi numai în cazul delictelor minore. Dacă acuzatul era pasibil de pedeapsa capitală, pronunţarea verdictului trebuia amânată pentru a doua zi, oferind mai mult timp de reflecţie membrilor Sinedriului. Ca şi în cazul lui Iisus, şi în alte situaţii presiunea exercitată de personalităţi ale vieţii politice sau de anumite grupuri de interese a scurtcircuitat procedura strictă a Sanhedrinului[18].

17. D.R.W. Wood, I.H. Marshall, *New Bible Dictionary*, pp. 1060-1062.
18. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 1094.

Capitolul 13

Grupări politico-religioase

În sânul iudaismului palestinian, pe fondul tulburărilor politice puternice pe care le-a traversat poporul evreu în veacurile III î.Hr. – I d.Hr., au apărut mai multe secte, care, ulterior, în funcţie de necesităţile momentului, au luat forma unor partide politico-religioase. Dintre acestea, două sunt menţionate explicit în Noul Testament, membrii acestora, fariseii şi saducheii, având mai multe conflicte şi controverse cu Iisus Hristos. Din alte surse ale vremii, care pot fi coroborate şi cu unele pasaje neotestamentare, aflăm şi despre existenţa altor grupări, cele mai importante fiind zeloţii şi esenienii. Cei dintâi erau o grupare eminamente politică, dar care nu a ezitat să-şi atribuie o dimensiune religioasă, atunci când interesele i-o cereau. De cealaltă parte, esenienii reprezintă un capitol extrem de misterios în istoria iudaismului, descoperirea manuscriselor de la Marea Moartă trezind şi mai mult interesul cercetătorilor pentru comunitatea de la Qumran şi, prin extensie, pentru mişcarea eseniană în sine. Deşi numărul membrilor tuturor sectelor nu reprezenta decât o mică fracţiune din populaţia de religie iudaică, aceste grupări au reuşit să exercite o influenţă mare asupra vieţii politico-religioase a biblicului Israel. Fariseii, în particular, au constituit temelia iudaismului rabinic dezvoltat după căderea Ierusalimului şi distrugerea Templului de către romani, în 70 d.Hr.[1].

13.1. Fariseii

Înţelepţii farisei sunt descrişi adesea în tradiţia rabinică, drept succesori ai bărbaţilor din Marea Sinagogă şi, pe această linie, drept succesori ai lui Moise însuşi. Astfel, în Mişna, traseul Legii primite de Moise pe muntele Sinai trece pe la Iosua, apoi pe la

1. Lawrence H. Schiffman, *Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism*, KTAV Publishing House, 2003, p. 292.

bătrâni și la profeți, pentru a ajunge, în cele din urmă, la bărbații Marii Sinagogi. După această introducere istorică, sunt amintiți mari farisei precum Simeon cel Drept, Antigon din Soho sau Rabban Simeon ben Gamaliel. Desigur, această conexiune între farisei și traseul istoric al Torei, reliefată de scrierile iudaice de după anul 70 d.Hr., nu poate servi decât drept punct de plecare în investigarea genezei și evoluției partidei fariseice. Dezvoltarea și creșterea fariseismului trebuie căutate pe tărâm social, în special în clasa medie inferioară din orașe. Ajunși la o relativă bunăstare, care le-a permis să se dedice, dincolo de practicarea meseriilor sau activităților ce le satisfăceau nevoile imediate, studiului și exegezei scripturistice[2], membrii acestei clase de mijloc s-au găsit în postura de a răspândi cunoștințele legale și exegetice în medii sociale care fuseseră anterior complet străine de aceste aspecte. În aceste condiții, s-a dezvoltat un corp de scribi laici care activau în afara cadrului instituțional, în paralel cu scribii de la Templu, fără a fi responsabili în fața autorităților preoțești[3].

Așadar, predecesorii imediați ai fariseilor par a fi acești scribi, despre care se face mențiune și la 1Mac. 7:12. Din descrierea evenimentelor petrecute după anul 162 î.Hr., atunci când Antioh al V-lea numise un mare preot neagreat de Iuda Macabeul, putem deduce că scribii menționați în pasajul biblic amintit erau un veritabil corp de elită, care sprijinise, într-o fază inițială, gruparea macabee, dar care adoptase, ulterior, o poziție mai neutră. Probabil din această grupare pietistă avea să se desprindă, la un moment dat, în jurul anului 160 î.Hr., partida fariseilor, despre care Josephus Flavius face prima mențiune nominală cu referire la vremea lui Ionatan Hasmoneul. De fapt, toate cele trei grupări majore de interpretare a Halakha – fariseii, saducheii și esenienii – par să fi existat în vremea lui Ionatan. Fariseii sunt menționați ca formând o frăție, în vremea regelui Ioan Hircan I, fraternitatea având drept elemente de bază două jurăminte, cel al purificării rituale și cel al zeciuielii[4]. Trebuie precizat că, spre deosebire de esenieni, care au dus rigorismul ritualic la extrem, fariseii aveau totuși o înțelegere mai largă a legilor purității, deși chiar și această interpretare avea să fie criticată de Iisus Însuși. Spre deosebire de rigorismul esenian, viziunea fariseilor presupunea adaptarea anumitor prescripții ale Torei la realitățile sociale ale vremurilor. Ei restrângeau

2. Max Weber, *Das Antike Judentum*, J.C.B. Mohr, 1923, pp. 409-411.
3. Richard A. Horsley, *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*, Presbyterian Publishing, 2007, pp. 63 sq.
4. Alfred Edersheim, *Sketches of Jewish Social Life*, p. 9.

majoritatea prescripţiilor legale privind puritatea şi ritualurile de purificare la Templul propriu-zis.[5]

Este greu de oferit o caracterizare completă a sectei fariseilor, întrucât nici măcar aspectul fundamental care îi distingea de restul populaţiei nu a fost pe deplin elucidat. În mod tradiţional, s-a considerat că ideea de separare, de delimitare, este cea care ar constitui elementul distinctiv al fariseilor, speculându-se că denumirea grupării ar proveni din ebraicul *parush* (la plural *perushim*), adică „cel separat". Această caracteristică ar avea în vedere, în primul rând, ataşamentul fariseilor faţă de rigoarea Legii mozaice, deşi, după cum am văzut, ei se plasau pe o poziţie moderată, dacă este să-i considerăm pe esenieni secta cea mai extremistă din acest punct de vedere. Deşi, în principiu, este foarte posibil ca, spre deosebire de restul societăţii iudaice, fariseii să fi adoptat o poziţie mai radicală, cercetarea modernă evită să mai lege eventuala izolare a grupării de vederile cu privire la purificarea rituală. Mai degrabă, accentul cade pe acceptarea unui duble autorităţi religioase, constând, deopotrivă, în Tora scrisă şi în Tora transmisă pe cale orală.

Este cert că o atare înţelegere a izvoarelor revelaţiei divine îi distingea în mod fundamental de secta saducheilor, care pleda pentru recunoaşterea valorii unice a Pentateuhului şi condamna ca inovaţie încrederea acordată Legii orale. Iisus Hristos, precum şi ucenicii Săi, în principal Sfântul Apostol Pavel, s-au plasat, din acest punct de vedere, de aceeaşi parte a baricadei cu saducheii, întrucât multe dintre interpretările date Torei de către farisei pe baza tradiţiei nescrise nu făceau altceva decât să distorsioneze mesajul divin originar. De cealaltă parte, liderii sectei se apărau în faţa acuzaţiilor de inovare şi modificare a prescripţiilor legale invocând necesitatea adaptării acestora la condiţiile concrete în care se desfăşura viaţa credincioşilor. Deşi, în general, suntem tentaţi, şi pe baza relatărilor evanghelice, să-i acuzăm pe farisei de un rigorism exagerat, această atitudine a partidei iudaice nu era o urmare a interpretării directe a Torei, ci o consecinţă a zelului lor de a se conforma unor prescripţii construite artificial[6]. Gruparea fariseică nu era totuşi una pe deplin omogenă, Mişna amintind de numeroase controverse şi disensiuni între curentele de gândire întemeiate de Hillel şi, respectiv, Şamai. Teoretic, conform Mişnei, ambele şcoli trebuiau să se bucure de acelaşi respect, întrucât doctrinele lor exprimau acelaşi cuvânt divin. Cu toate

5. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, pp. 406-407.
6. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 1672.

acestea, în activitatea practică, interpretările mai radicale ale lui Şamai erau înlocuite de cele mai lejere, specifice modului de a gândi al şcolii învăţatului Hillel[7].

În vremea lui Iisus, dar şi în primele decenii de existenţă ale Bisericii creştine, fariseii îşi manifestau influenţa asupra masei poporului prin intermediul sinagogilor. Dacă partida saducheilor controla activitatea Templului, care reprezenta centrul vieţii religioase a iudeilor, fariseii lucrau în teritoriu, exercitându-şi influenţa în sinagogi, prin scribii care proveneau, în majoritate, din rândurile acestei secte. Importanţa fariseilor în istoria poporului iudeu nu rezidă în primul rând în contribuţia lor la creionarea iudaismului din perioada celui de-al doilea Templu, ci tocmai în influenţa lor asupra maselor, influenţă pe baza căreia secta avea să devină cea mai puternică dintre elitele iudaice de după evenimentele din anul 70 d.Hr. Aproape toate formele de iudaism din perioada modernă şi contemporană îşi pot urmări rădăcinile până la fariseii din perioada romană[8].

13.2. Saducheii

Partida saducheilor este menţionată pentru prima dată într-un context istoric de către Josephus Flavius, în ale sale *Antichităţi iudaice*. Istoricul evreu vorbeşte despre saducheul Ionatan, care îl convinge pe Marele Preot Ioan Hircan că tentativele de a-l înlătura din înalta demnitate fuseseră orchestrate de farisei. În această conjunctură, Marele Preot este îndemnat să treacă în tabăra saducheilor, aceeaşi relatare fiind conservată, cu unele diferenţe, şi în tradiţia talmudică[9]. Aceasta este însă singura apariţie a saducheilor în surse care vizează perioada de dinainte de Irod cel Mare şi este foarte posibil ca Josephus Flavius să îi fi inclus pe aceştia în poveste prin proiectarea în trecut a realităţilor politice din vremea sa. Dacă acceptăm că partida saducheilor exista, realmente, alături de cea a fariseilor încă de la începuturile epocii hasmonee, apare problema etimologiei numelui sectei, pus în legătură, în mod tradiţional, cu Zadoq sau Ţadok, preot în vremea lui David şi cel care l-a uns

7. Folker Siegert, „Iudaismele în secolul I", în *Originile creştinismului*, Polirom, Iaşi, 2002, p. 65.
8. A.C. Myers (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 824.
9. A.I. Baumgarten, „Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period", *Dead Sea Discoveries*, 2 (1995), pp. 36-52.

rege pe Solomon (3Reg. 1:39). Neamul lui Zadoq avea să devină, după întoarcerea evreilor din exil, familia preoțească tradițională din care erau ridicați și Marii Preoți ai iudeilor. Însă odată cu venirea la putere a dinastiei hasmonee, care a uzurpat și funcția de Mare Preot, zadoqiții au fost îndepărtați, unii dintre ei retrăgându-se în Egipt, iar alții îndreptându-se către comunitatea esenană de la Qumran[10]. În aceste condiții, este greu de explicat cum mișcarea saducheilor și-ar fi putut lua numele de la o familie preoțească profund dezagreată de conducerea politică a vremii. Mai degrabă, dacă luăm în considerare cele spuse mai sus cu privire la includerea saducheilor în relatările lui Josephus Flavius despre Ioan Hircan și Ionatan, ar trebui să acceptăm că, în zorii epocii hasmonee, noii conducători civili și religioși au încercat să limiteze influența fariseilor și s-au poziționat mai favorabil față de vechea preoție, zadoqită, a Templului. Există și teoria că apariția saducheilor pe scena politico-religioasă iudaică s-a petrecut abia în vremea regelui Irod cel Mare, când acesta a numit un mare preot din Egipt, în mod sigur un membru al familiei zadoqite, care provenea din linia preoțească de la Leontopolis, întemeiată de urmașii lui Zadoq refugiați în țara faraonilor odată cu venirea la putere a hasmoneilor. Este posibil ca, pe fondul dorinței lui Irod de a elimina orice influență hasmonee în politica regatului său, acesta să-și fi îndreptat atenția către restaurarea vechii preoții a Templului, favorizând astfel emergența partidei saducheilor[11]. Pe lângă explicațiile etimologice care căutau originea saducheilor în numele preotului Zadoq, au mai fost avansate și alte ipoteze, întemeiate pe termeni precum *saddiq* sau *sadduq* („drept, cel care face lucruri drepte”), cercetătorii care au susținut aceste variante încercând să pună numele sectei în legătură cu o anumită trăsătură caracteristică a membrilor, după cum s-a încercat și în cazul fariseilor. Aceste ipoteze s-au dovedit însă imposibil de susținut cu argumente pertinente[12].

Centrul de activitate și de comandă al grupării saducheilor era, încă dinainte de vremea lui Iisus, cetatea Ierusalimului, însă nu se știe mai nimic despre modul cum erau organizați ca sectă. Deși

10. A se vedea J. Liver, „The Sons of Zadok and the Priests in the Dead Sea Sect”, în *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 6 (1967), pp. 3-30.
11. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, p. 431.
12. R. North, „The Qumran Sadducees”, în *Catholic Biblical Quarterly*, 17 (1955), p. 165.

Josephus Flavius aşază cele patru partide iudaice majore în aceeaşi categorie, nu se poate afirma cu certitudine că toate aveau aceeaşi structură organizatorică. Este posibil totuşi ca şi în cazul saducheilor intrarea în sectă să fi fost condiţionată de parcurgerea unei perioade de pregătire şi testare, aşa cum era la farisei şi esenieni. Pentru ca o astfel de pregătire să fie cu adevărat relevantă pentru viitorul saducheu, trebuie să ne gândim că mişcarea avea o anume organizare sistematică. În ceea ce priveşte influenţa reală pe care partida saducheilor o avea asupra vieţii religioase a iudeilor din vremea lui Iisus Hristos, descrierile oferite de Josephus Flavius, pe de o parte, şi de textele rabinice, pe de altă parte, nu concordă în toate privinţele. Astfel, dacă în viziunea istoricului evreu saducheii erau adversari de acelaşi calibru pentru farisei, care se bucurau de sprijinul popular, în tradiţia rabinică ei apar mult mai slabi, incapabili chiar şi de gestionarea afacerilor Templului. Ambele descrieri au minusuri, dar se poate afirma, cu certitudine că, în ciuda viziunii rabinice, saducheii realmente controlau în bună măsură Sanhedrinul, prin intermediul Marilor Preoţi, odată cu restauraţia operată de Irod cel Mare şi despre care am făcut menţiune anterior. Faptul că au dispărut de pe scena vieţii iudaice după căderea Ierusalimului şi distrugerea Templului în 70 d.Hr. indică, de asemenea, că rolul lor era strâns legat de influenţa pe care o aveau asupra clasei sacerdotale şi, implicit, asupra marelui Sinedriu. Trebuie notat şi că, în ciuda descrierii tradiţionale, care îi arată drept oportunişti şi colaboraţionişti, saducheii erau mai degrabă adepţii unui naţionalism realist, care îi conducea spre căutarea unor relaţii echilibrate cu Roma, dar nu îi împiedica să se implice în răscoale şi revolte atunci când realităţile politice ar fi cerut acest lucru[13].

Crezul religios al partidei saducheilor este definit în Fapte 23:8, unde aceştia sunt descrişi drept o grupare care nu împărtăşeşte credinţa în înviere, în nemurirea sufletului sau în fiinţele spirituale de tipul îngerilor. Această imagine este întărită şi de descrierile lui Josephus Flavius, care reflectă viziunea saduchee asupra destinului şi liberului arbitru într-o manieră care a fost considerată, de către unii cercetători, drept un veritabil ateism practic[14]. Deşi unele dintre aprecierile lui Josephus Flavius sunt izvorâte din maniera elenistică de analizare a doctrinei saducheilor, trebuie precizat că negarea învierii trupurilor este o caracteristică a

13. G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte de jüdischen Gruppenbildung*, Berlin, 1971, p. 56.
14. Meyer, „Saddoukaios”, în G. Kittel, G. Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 7 (1964), p. 46.

învățăturii predicate de această grupare ce se regăsește în toate sursele vremii. Poziția adoptată de saduchei în problema învierii, bazată pe ceea ce ei socoteau a fi lipsa argumentelor convingătoare în acest sens în cărțile biblice fundamentale, nu este una singulară în iudaism, existând o opoziție puternică în mai multe cercuri, pe măsură ce această credință se răspândea, în perioada Macabeilor, în rândul evreilor[15].

Între saduchei și principalii lor rivali politico-religioși, fariseii, existau diferențe semnificative și în ceea ce privește Halakha. Josephus Flavius sugerează, în scrierile sale, că atitudinea saducheilor în chestiunile legale era mult mai strictă decât cea adoptată de farisei, însă acest lucru nu poate fi susținut cu exemple concludente și directe din restul literaturii iudaice. Un episod care ar putea conține o referință indirectă la duritatea interpretării halakhice a saducheilor este cel în care, vorbindu-se despre cazul unui femei condamnate la moarte pentru adulter, se spune că aceasta fusese arsă pe rug, în stilul medieval, conform hotărârii curții care o condamnase – și care era, probabil, dominată de saduchei –, iar nu prin aruncarea în gură a unui fitil aprins, conform opiniei fariseice și rabinice. În acest din urmă caz, moartea intervenea din cauza leziunilor interne grave provocate de fitilul care ajungea în stomacul condamnatului. Deși decesul nu era mai puțin violent, corpul acestuia nu era consumat de flăcări. În acest fel, doctrina fariseică a învierii trupurilor era respectată. Așadar, spre deosebire de duritatea curții saduchee, care interpretase literal prescripțiile Legii, fariseii au adaptat forma pedepsei la elementele doctrinare pe care le susțineau. O altă diferență importantă, de această dată pe tărâmul gândirii sociale, avea în centru problema sclavilor și a responsabilității pe care un stăpân putea să o aibă pentru faptele săvârșite de robii săi. Fariseii, fiind mai atașați de masa poporului, ai cărei membri nu dețineau în mod obișnuit sclavi, considerau că prescripțiile legale erau strict limitate la responsabilitatea stăpânului pentru pagubele produse de animalele sale. Sclavii erau considerați deci ca având responsabilitate deplină pentru faptele lor, în virtutea firii umane. Poziția fariseilor este, în acest sens, în favoarea egalității sociale. Saducheii însă, fiind reprezentanți ai aristocrației, plasau sclavii pe același nivel cu animalele și susțineau că proprietarul lor este responsabil pentru faptele comise de ei[16].

În ceea ce privește raporturile saducheilor cu tradiția, informațiile pe care le avem sunt insuficiente pentru conturarea unei

15. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, pp. 440-441.
16. *Ibidem*, pp. 437-438.

imagini ample și corecte. În general, acest raport este elucidat pe baza diferențelor de abordare pe care le deducem din relația dintre farisei și saduchei. Astfel, știm că una dintre criticile majore aduse de saduchei doctrinei fariseice era aceea că introdusese prescripții care nu se regăseau în Legea lui Moise. Pe de altă parte nici saducheii nu se puteau limita strict la normele conținute în Legea mozaică, întrucât numeroase aspecte ale vieții de zi cu zi, în special în practicarea cultului, se întemeiau pe tradiții imposibil de identificat în scrierile Pentateuhului. Diferența fundamentală între farisei și saduchei, în privința tradițiilor, era însă aceea că aceștia din urmă nu acordau o autoritate propriu-zisă tradițiilor, ci le recunoșteau numai o importanță practică. Aserțiunea, adesea regăsită în literatura patristică, potrivit căreia saducheii respingeau toate scrierile Bibliei ebraice în afara Pentateuhului nu este susținută de realitatea acelor vremuri. Psalmii erau recitați în liturghia zilnică a Templului, asupra căruia saducheii aveau influența pe care am văzut-o, iar lecturile din Profeți își aveau și ele locul lor în lecționarul iudaic[17]. Este posibil totuși ca anumite scrieri, precum cartea profetului Daniel, să nu se fi bucurat de un respect deosebit din partea saducheilor, din pricina conținutului lor doctrinar (în cazul lui Daniel, din pricina pasajelor privind învierea morților). Așadar, problema canonului biblic se reducea, din perspectivă saduchee, la conceptul de autoritate: deși erau acceptate majoritatea scrierilor care alcătuiau și canonul fariseic, numai Torei îi era recunoscută autoritatea supremă[18].

13.3. Esenienii

Esenienii constituiau cel de-al treilea grup religios al iudeilor palestinieni, după farisei și saduchei. Începuturile existenței lor pot fi plasate undeva la mijlocul secolului II î.Hr., în vreme ce dispariția sectei a avut loc, cel mai probabil, odată cu prima mare răscoală a iudeilor împotriva stăpânirii romane. Numele grupării provine de la termenul aramaic *hase/hasen*, cu determinativul *hasayya*, având sensul de „pios”, dar pare a fi un exonim, ca și în cazul fariseilor, întrucât el nu se regăsește nici măcar în textele de la Qumran, dovedite ca fiind de provenienţă eseniană[19]. Această etimologie

17. R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Londra, 1985, pp. 86-91.
18. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, p. 436.
19. *Ibidem*, p. 446.

trimite și la evreii credincioși din veacul al II-lea î.Hr., așa-numiții *hasidim*, din care, de altfel, a evoluat și partida fariseilor. Acești hasidim predicau respectarea practică a Legii și insistau mai ales pe aspectele ținând de puritatea rituală și de respectarea Șabatului. Ipoteza că numele grupării esenienilor ar proveni de la termenul aramaic *asen*, *ashayya*, folosit pentru desemnarea terapeuților, o grupare iudaică minoră, activă în zona Egiptului, a fost respinsă de cercetători[20].

Cele mai importante informații cu privire la esenieni provin din operele lui Filon din Alexandria și Josephus Flavius, dar unele referințe mai pot fi găsite și la Pliniu cel Bătrân. Esenienii locuiau atât în comunități rurale, ocupându-se cu agricultura și artizanatul, cât și în orașe. Din sursele istorice putem deduce că numărul membrilor sectei era în jur de patru mii, ipoteză întărită și de documentele descoperite la Qumran[21]. De altfel, acest loc pare să fi fost centrul de comandă al grupării. În perimetrul Qumranului s-au descoperit mai multe edificii, precum ziduri și turnuri de apărare, conducte și cisterne pentru apă, săli de întâlnire și de studiu, dar și un cimitir. Cu siguranță însă, chiar și cu aceste facilități, Qumranul nu putea găzdui mai mult de câteva sute de persoane. Astfel, teoria că întreaga comunitate eseniană ar fi viețuit la în acest loc este imposibil de susținut. Conform descrierii lui Josephus Flavius, care, după cum am văzut, folosește un model similar în caracterizarea tuturor grupărilor iudaice pe care le prezintă, esenienii erau, asemenea fariseilor și saducheilor, o doctrină (*hairesis*)[22]. Pe de altă parte, cel puțin conform scrierilor de la Qumran, comunitatea eseniană se definea drept o congregație, centrată pe respectarea și menținerea legământului dintre Dumnezeu și Israel și pe importanța Torei în viața iudeilor. Esenienii, care se considerau o comunitate de oameni sfinți, socoteau că îndeplinesc, pe pământ, aceleași funcții pe care îngerii le îndeplinesc în ceruri. În acest fel, doctrina eseniană combina moștenirea istorică și viziunea apocaliptică asupra amestecului eshatologic între îngeri și „rămășița credincioasă” a poporului ales al lui Dumnezeu[23].

Admiterea în rândurile comunității eseniene era posibilă numai la capătul unui proces lung și dificil. Mai întâi, era nevoie de un

20. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 711.
21. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. II, p. 192.
22. Josephus Flavius, *Războiul iudeilor împotriva romanilor*, 2.137.
23. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, pp. 447-448.

an preliminar de ucenicie, care era petrecut în afara congregaţiei propriu-zise, dar în cursul căruia se punea un accent deosebit pe austeritate şi puritate rituală, ucenicul fiind astfel introdus în stilul de viaţă esenian. Apoi, după încheierea cu succes a acestui prim an de ucenicie, candidatul trecea prin doi ani de noviciat, în timpul cărora progresa în comuniunea cu ceilalţi membri ai comunităţii eseniene. Primul pas în acest sens îl reprezenta participarea la ritualurile de purificare ale membrilor cu drepturi depline, ulterior el fiind primit şi la ospeţele sacre[24]. În *Regula* comunităţii, descoperită în tezaurul de texte de la Qumran, structura procesului de admitere în ordinul esenian este aproape identică, singura diferenţă faţă de relatările lui Josephus Flavius fiind aceea că în documentul qumranit nu sunt prevăzute perioade de timp determinate pentru treptele uceniciei, respectiv noviciatului. De asemenea, *Regula* insistă pe faptul că, în mod progresiv, candidatul trebuie să renunţe la averea personală. Trebuie remarcat că noii membri ai comunităţii erau recrutaţi numai din rândul celor care-şi manifestaseră deja, în mod liber, dorinţa de convertire, în practica eseniană neexistând un misionarism care să vizeze atragerea de adepţi. Aşadar, gruparea era evident înclinată spre sectarianism şi ezoterism, lucru întărit, de altfel, şi de puţinătatea informaţiilor externe referitoare la structura şi viaţa ei internă[25].

Deşi, în principiu, esenienii repudiau sclavia şi pledau pentru egalitate socială, această doctrină avea mai degrabă accente eshatologice decât practice. Comunitatea qumranită era una stratificată, cea mai importantă distincţie fiind cea dintre preoţime şi laicat. Rolul preoţilor era extrem de important, mai cu seamă că separarea esenienilor de curentul principal al iudaismului avea printre cauze tocmai conflictul din sânul preoţimii Templului de la Ierusalim. Obiecţia principală a preoţilor esenieni faţă de structura sacerdoţiului ierusalimitean viza comasarea atribuţiilor civile şi religioase în persoana Marilor Preoţi şi regilor din dinastia hasmonee[26]. Pe lângă distincţia clasică dintre preoţi şi laici, comunitatea eseniană cunoştea patru clase de membri, ordonaţi după criteriul curăţiei rituale. Aşadar, pe lângă preoţi şi laicii cu drepturi depline, existau şi clasa leviţilor şi cea a novicilor, laici care nu se bucurau încă de totalitatea drepturilor unui membru propriu-zis. Această clasificare după criteriul curăţiei era totuşi atenuată de interpretarea

24. D.R.W. Wood, I.H. Marshall, *New Bible Dictionary*, p. 341.
25. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, p. 449.
26. A.C. Myers (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 426.

pe care doctrina eseniană o dădea regulilor veterotestamentare ale purificării rituale, întrucât aceste reguli, valabile în scrierile sfinte numai pentru preoţi, erau extinse de către esenieni la nivelul tuturor membrilor comunităţii. La acest punct trebuie menţionat şi faptul că nu scrierile biblice în sine reprezentau temelia doctrinei eseniene, ci „adevărul" acestor scrieri, adică interpretarea pe care o oferiseră şi o ofereau Torei preoţii comunităţii[27].

Cât priveşte calendarul religios pe care îl respectau esenienii, acesta avea în centru Şabatul. Cultul comun pe care îl practicau membrii comunităţii eseniene în zilele de Şabat nu pare să fi fost mult diferit de cel din comunităţile evreieşti obişnuite, el constând în citiri şi interpretări ale textelor scripturistice. Faţă de curentul iudaic principal, doctrina eseniană accentua, în mod deosebit, respectarea odihnei din zilele de Şabat[28]. Un element distinctiv îl reprezenta şi rugăciunea dinaintea răsăritului, practică religioasă ce avea rolul de a sublinia triumful luminii divine asupra puterii întunericului. Tentativele de a pune în legătură acest ritual cu un eventual cult al soarelui nu au avut succes, chiar dacă este evident că doctrina eseniană a suferit unele influenţe non-iudaice. Este dificil de reconstituit atitudinea esenienilor faţă de Templul din Ierusalim, în particular faţă de cultul sacrificial practicat acolo. Unele opinii, mergând pe datele furnizate de Josephus Flavius, susţin că, deşi esenienii trimiteau daruri pentru jertfă la Templu, ei urmau un ritual aparte în pregătirea acestora. De cealaltă parte, cercetătorii care urmează versiunea lui Filon din Alexandria afirmă că unica jertfă pe care esenienii concepeau să o aducă lui Dumnezeu era reprezentată de propriile lor suflete şi minţi[29].

13.4. Zeloţii şi sicarii

În lumea iudaică, zeloţii au existat încă dinainte de a se organiza într-o mişcare politică propriu-zisă. Orice erou al luptei pentru păstrarea identităţii religioase şi etnice a poporului evreu era considerat un om zelos sau un zelot, astfel încât existenţa unor persoane purtând supranumele de „Zelotul", înainte de perioada domniei lui

27. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, pp. 453-455.
28. Johannes Tromp, *Night and Day. A Propos Acts 20:7*, în R. Buitenwerf *et al.* (ed.), *Jesus, Paul and Early Christianity*, Brill, Leiden, 2008, p. 369.
29. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, pp. 460-461.

Irod cel Mare, nu poate fi considerată o dovadă pentru funcționarea unui partid zelot anterior erei noastre. Cadrul propice dezvoltării unei partide naționaliste active a fost reprezentat de domnia regelui idumeu Irod, care, alături de alianța cu Roma, a fost considerată o subminare a suveranității naționale a poporului iudeu. În aceste condiții, mișcarea națională, animată de sentimentul războiului sfânt, a dobândit anvergura necesară constituirii într-un grup organizat. În anul 6 d.Hr., atunci când autoritățile romane au desfășurat un recensământ în zona Israelului biblic, din rațiuni eminamente fiscale, Iuda Galileeanul, deja recunoscut ca adversar al Romei, a primit sprijinul fariseului Zadoq, conturând gruparea zeloților[30]. Revoluționari și fundamentaliști, zeloții respingeau ideea de a plăti o taxă către Cezarul roman, considerând acest gest drept expresia ultimă a pierderii independenței naționale. În principiu, activitatea zeloților avea numai scopuri politice și, ca atare, nu apela, în mod obișnuit, la sensibilitatea religioasă a poporului[31]. Cu toate acestea, atunci când situația o cerea, zeloții deveneau extrem de religioși, căutând sprijinul popular pentru atingerea obiectivelor pragmatice. Atitudinea lor poate fi pusă în paralel cu cea a fariseilor, partid religios care făcea apel la sentimentul național și folosea metode specifice grupărilor politice numai atunci când interesele religioase cereau aceste lucruri. În mod natural, autoritățile romane nu puteau să fie la fel de tolerante cu partida zeloților precum erau cu fariseii ori saducheii, întrucât cei dintâi aveau drept scop principal tocmai înlăturarea stăpânirii romane și nu admiteau colaborarea cu administrația imperială. Ca atare, gruparea zeloților nu s-a putut organiza public și transparent, rămânând în subteranul vieții publice. Un iudeu putea fi în public fariseu ori neafiliat unui partid, în vreme ce într-ascuns putea să acționeze ca zelot[32].

Apogeul influenței și puterii zeloților a fost atins în anii care au precedat căderea Ierusalimului și distrugerea Templului. Speculând dezamăgirea populară față de modul în care elitele ierusalimitene gestionaseră relația cu Roma, zeloții, a căror agendă politică era vădit anti-aristocratică, au dobândit controlul asupra Templului, numind un Mare Preot fidel partidei lor. Din Templu, ei exercitau administrarea efectivă a Ierusalimului, instituind un regim totalitar în care arestările, teroarea și execuțiile sumare erau la ordinea

30. S.L. Cox, K.H. Easley, *Holman Christian Standard Bible: Harmony of the Gospels*, Holman Bible Publishers, Nashville, 2007, p. 247.
31. W.A. Elwell, B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, p. 2179.
32. S.L. Cox, K.H. Easley, *Holman Christian Standard Bible: Harmony of the Gospels*, p. 247.

zilei. Ideologia revoluționară dusă la extrem a zeloților a condus la un război civil veritabil în Cetatea Sfântă, conflict în care taberele s-au modificat periodic. Actorii mereu prezenți au fost, pe lângă zeloți, Simon bar Giora, Ioan din Gischala și miliția idumee. Războiul civil a consumat însă aproape toate resursele zeloților, care, la momentul războiului iudeilor cu romanii, nu mai alcătuiau decât un grup mic de luptători. Deși au fost activi pe durata întregului conflict iudeo-roman, ei nu au jucat un rol important[33].

Relația dintre *sicarii* și zeloți face încă obiectul unei dezbateri în lumea academică[34]. Unii cercetători au încercat să demonstreze că primii reprezentau aripa dură a partidei zeloților, însă opinia cea mai răspândită este că sicarii trebuie considerați o grupare aparte, care, în funcție de condițiile politico-istorice, s-a aflat uneori în aceeași tabără revoluționară cu zeloții. În esență, sicarii (de la *sica* = pumnal) erau insurgenți violenți, numele lor provenind tocmai de la violența pe care o exercitau față de evreii care colaborau cu autoritățile romane sau care nu aveau o atitudine suficient de radicală – după standardele sicarilor – față de stăpânirea romană. În terminologia modernă, sicarii ar putea fi comparați cu o grupare teroristă, întrucât principalul mijloc prin care încercau să-și atingă obiectivele revoluționare era asasinatul[35]. În anii 50 și 60 d.Hr., adică exact în perioada în care tensiunea socială și politică din Iudeea atingea cotele alarmante care aveau să ducă, în cele din urmă, la izbucnirea războiului cu Imperiul Roman, sicarii au comis o multitudine de asasinate politice, căutând să manipuleze mulțimile împotriva ocupanților și să instige populația la revoltă. În 66 d.Hr., sub conducerea lui Menahem, sicarii au capturat garnizoana de la Masada, aflată sub control roman, refugiindu-se acolo, unde s-au folosit de proviziile de hrană stocate de foștii ocupanți. Menahem a fost ucis atunci când, încercând să profite de reușita revoltei populare împotriva guvernului autonom evreiesc, a intrat în Templul din Ierusalim îmbrăcat în veșminte regale. Comunitatea de sicari de la Masada a continuat să reprezinte, pe toată durată războiului dintre iudei și romani, un veritabil centru de comandă a ceea ce am numi, astăzi, război de gherilă. De aceea, deși importanța sa militară nu era semnificativă, romanii s-au angajat în celebrul asediu al Masadei, în urma căruia cetatea a fost cucerită. Apărătorii, conduși de Eleazar ben Yair, nu au putut fi capturați,

33. Kent P. Jackson, „Revolutionaries in the First Century", în J.F. Hall, J.W. Welch, *Masada and the World of the New Testament*, p. 134.
34. A.C. Myers (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 117.
35. C. Brand *et al.*, *Holman Illustrated Bible Dictionary*, p. 133.

aceștia omorându-se între ei sau sinucigându-se, pentru a nu ajunge pe mâna romanilor[36]. Percepția ulterioară asupra caracterului și faptelor sicarilor a oscilat, aceștia fiind văzuți uneori drept o grupare teroristă fără scrupule, iar alteori drept veritabili eroi naționali și simboluri ale luptei pentru independența și conservarea identității naționale evreiești. Această dualitate de opinii persistă și în contemporaneitate[37].

36. Kent P. Jackson, „Revolutionaries in the First Century", p. 132.
37. A se vedea, în acest sens, materiale precum Richard A. Horsley, „The Sicarii: Ancient Jewish Terrorists", în *Journal of Religion*, 59, nr. 4 (1979), pp. 435-458, sau Nachman Ben-Yehuda, *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, University of Wisconsin Press, Madison, 1995.

Capitolul 14

Timpul și sfințirea sa

14.1. Calendarul

Și la evrei, ca și la alte popoare antice, măsurarea timpului era de origine divină, pe baza acestei structuri matematice fiind calculate toate evenimentele și acțiunile umane. Unitatea fundamentală a acestei numărători era anul, dar Biblia menționează și ziua ca având un rol extrem de important în sistemul evreiesc. Anul folosit de israeliți era un an lunar și, după cum este bine cunoscut, prezenta marele dezavantaj de a se plasa mereu cu unsprezece zile în urma celui solar, motiv pentru care apărea un decalaj ce influența negativ succesiunea anotimpurilor. Dacă acest decalaj ar fi persistat, la un moment dat lunile care, în mod tradițional, erau socotite de vară ar fi căzut iarna și viceversa. Cezar a rezolvat această problemă pentru romani, impunând, din 45 î.Hr., anul de 365 de zile, iar egiptenii, care, deși foloseau un calendar solar, nu aveau decât douăsprezece luni de treizeci de zile, au adăugat cinci zile fluctuante. Din păcate pentru israeliți, ei nu puteau adopta aceeași metodă ca fiii faraonilor, așa că așteptau până când decalajul cumulat ajungea la durata unei luni întregi. Atunci ei inserau luna Aleph Adar, înainte de luna Adar, dând naștere unui an de aproape patru sute de zile. Intercalarea se făcea într-o manieră empirică și se baza pe activitățile agricole, principiul fiind că primii muguri ai orzului trebuiau să fie gata până la Paștele evreilor[1].

Pentru calcularea succesiunii anilor, popoarele lumii antice se foloseau de mai multe sisteme. De regulă, cel mai răspândit sistem avea la bază domniile conducătorilor. Romanii își calculau anii prin raportare la mandatele consulilor, iar acest sistem s-a dovedit foarte greoi chiar și după ce a fost adăugat un moment de referință, și anume anul fondării Romei (753/4 î.Hr.). Egiptenii și asirienii se raportau la propriii suverani, dar succesiunea uneori rapidă,

1. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 179-180.

precum şi potrivirile de nume dintre mulţi monarhi cauzau încurcături greu de soluţionat la sute de ani distanţă. În vremurile vechi, evreii foloseau un sistem de referinţă bazat pe evenimente, fie naturale, fie de ordin politico-militar, pentru ca, ulterior, să adopte acelaşi sistem ca vecinii orientali. Elenismul pare să fi stabilizat lucrurile în Levant, conducătorii seleucizi ai Siriei fixând momentul instalării lor pe ruinele fostului imperiu al lui Alexandru drept punctul de referinţă al calculului anilor. Acest sistem, care începe în 312-311 î.Hr., a fost folosit multă vreme şi este încă în uzul unor comunităţi religioase siriene. Evreii însă, cunoscuţi pentru naţionalismul lor, ar fi preferat un sistem de referinţă care să fie bazat mai degrabă pe evenimentele răsunătoare ale propriei istorii. Astfel, cărţile Macabeilor pornesc numărătoarea anilor de la instalarea lui Simon Macabeul în demnitatea de Mare Preot, în 142 î.Hr. (1Mac. 13:41). Mai târziu, în special în Diaspora, cărturarii au stabilit că singura numărătoare corectă poate fi făcută prin calcularea datelor biblice, astfel încât au obţinut anul 3671 î.Hr. drept momentul creării lumii. Acest punct de referinţă a continuat să fie întrebuinţat, în unele cazuri, şi de Biserică[2].

Existau douăsprezece luni, fiecare cu câte un nume. În vremurile de început ale civilizaţiei israelite, aceste nume se bazau pe diferite aspecte ale vieţii agricole. De exemplu, existau luna în care se cocea porumbul, luna izvoarelor secate, luna culegerii roadelor, sau *Ziv*, luna florilor, în care Solomon a început construirea Templului. Din cauză că aceste nume vechi erau canaanite, adică păgâne, mulţi autori biblici au dat lunilor nume specific evreieşti. În Exil, evreii au fost însă nevoiţi să adopte şi numele lunilor după modelul babilonian, care le erau folositoare în afaceri. Obiceiul a devenit atât de uzual, încât chiar şi autorii de scrieri biblice au folosit aceste nume. Folosind un calendar lunar, evreii nu plasau începutul anului într-o zi care să poată corespunde uneia din calendarul nostru solar. Anul începea cu luna Nisan, căreia îi urmau *Iyyar*, *Sivan*, *Tamuz*, *Ab*, *Elul*, *Tishri*, *Hesvan*, *Kislev*, *Tebet*, *Shebat şi Adar*, ultima fiind dublată de *Aleph Adar* în anii când calendarul era îndreptat. Începutul fiecărei luni era stabilit de o curte formată din trei persoane, care examina mărturiile celor care pretindeau că văzuseră, în seara precedentă, luna nouă[3]. În Palestina din

2. Alexandre Meinesz, *How Life Began: Evolution's Three Geneses*, University of Chicago Press, 2008, p. 7.
3. *M. Sanhedrin*, 1.2: „Intercalarea lunii şi intercalarea anului sunt decise de către trei (...) Dar Rabban Simeon B. Gamaliel a zis: «Problema este începută de trei, discutată de cinci şi decisă de şapte; dar dacă hotărârea este luată de trei, atunci intercalarea este validă»".

vremea lui Iisus însă, în afara comunității evreiești mai existau și soldați și oficiali romani, care nu foloseau calendarul israelit, în vreme ce samaritenii refuzau să recunoască luna intercalată care era acceptată în Ierusalim. Dinastia irodiană nu a acceptat nici ea în totalitate calendarul evreiesc, astfel încât se poate deduce confuzia care domnea, din acest punct de vedere, în viața publică din Israelul secolului I d.Hr.[4].

Fiecare zi a săptămânii avea și ea un nume propriu, dar, în afara Șabatului, restul nu erau indicate decât prin numărul de ordine din săptămână. De aceea, de pildă, ziua învierii lui Iisus este numită de Sfântul Evanghelist Matei, simplu, prima zi a săptămânii, dat fiind faptul că, la evrei, Șabatul era considerat drept ultima zi. Desigur, ca și în cazul lunilor, și în cel al zilelor existau nepotriviri între sistemul evreiesc și cel folosit de administrația romană din Iudeea. Sistemul tradițional roman bazat pe calende, ide și none era foarte răspândit în întreg Imperiul și fusese adoptat, cu unele modificări ce țineau de specificul local, și de provinciile mai îndepărtate. În plus, este foarte posibil ca și printre evrei să se fi găsit adepți ai astrologiei, care considerau fiecare zi ca fiind pusă sub protecția unui anumit astru: Luna, Marte, Mercur etc. De altfel, aceasta este originea numelor folosite și acum în limbile europene – inclusiv româna – pentru zilele săptămânii, cu excepția duminicii, sărbătoarea creștină prin excelență („ziua Domnului"). Conform obiceiului evreiesc, ziua se termina la apusul soarelui, acesta fiind momentul în care începea noua zi. Seara era un moment simbolic important în iudaism, conotațiile sale religioase covârșind cu mult aspectele ce țineau de ceasul biologic. Existau jertfe și rugăciuni de seară, precum și alte practici rituale și tradiționale, puse în legătură cu diverse sărbători. Mai departe însă este foarte dificil de stabilit care era împărțirea exactă a unei zile, dat fiind că sistemul actual, ce cuprinde ore, minute și secunde, este unul rezultat exclusiv din calcule matematice. În epoca lui Iisus, precum și în cele anterioare, aceste calcule erau cu totul străine majorității oamenilor de rând, regăsindu-se, mai degrabă, în preocupările învățaților greci, egipteni sau caldeeni. Romanii foloseau un sistem care împărțea ziua în douăsprezece ore, dar acestea nu aveau nimic de-a face cu orele noastre, întrucât se bazau strict pe prezența soarelui pe cer. Astfel, în lunile de iarnă, orele erau mai scurte, ajungând la mai puțin de 45 de minute de-ale noastre, în vreme ce vara depășeau o oră contemporană[5].

4. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, p. 182.
5. *Ibidem*, pp. 186-187.

14.2. Șabatul

Șabatul sau sabatul era ziua a șaptea a săptămânii evreiești, ziua dedicată adorării lui Dumnezeu și în care evreul trebuia să se odihnească și să se abțină de la orice fel de muncă. Săptămâna liturgică a evreilor se derula în jurul acestei veritabile sărbători, care își pune amprenta, prin natura ei, și asupra vieții sociale și economice. Etimologia Șabatului este oferită în prima carte a Torei, Geneza din Vechiul Testament, deși numele nu apare acolo ca atare. Totuși, Geneza furnizează informația că, după o muncă de șase zile, Dumnezeu S-a odihnit în cea de-a șaptea, pe care a sfințit-o, acest statut al Șabatului fiind întărit și de alte ocurențe biblice, foarte importante pentru mentalitatea iudaică fiind episoadele din timpul Exodului (Ex. 16:22; Ex. 20:8-11 etc.). Respectarea Șabatului la nivelul vieții evreiești în ansamblu nu a fost liniară, dovezile din perioada monarhiei nefiind mereu la fel de evidente. Știm însă că în intervalele în care autoritatea politică era atentă la respectarea Șabatului, această zi era una marcată de veselie și celebrare publică și privată, atât la Templu, cât și în afara acestuia. Consacrarea definitivă a Șabatului pare să se fi petrecut în perioada imediat premergătoare exilului, dar mai ales în timpul acestuia și în secolele de după. Înainte de exil, profetul Ieremia deplângea soarta Ierusalimului, ai cărui locuitori nesocoteau Șabatul, atitudine care, conform profetului, avea să atragă pedeapsa divină și căderea orașului în fața invadatorilor. După întoarcerea din exil, comunitatea din Ierusalimul restaurat și-a afirmat puternic atașamentul față de Șabat, Neemia impunând mai multe restricții referitoare la activitatea din această zi (Nem. 9:14; 10:32; 13:15-22)[6].

În vremea lui Iisus, dar și în perioada ulterioară, învățații au căutat, în stilul specific al respectivei epoci a iudaismului, să lămurească toate aspectele legate de respectarea Șabatului, în principal pe acela al activităților umane care trebuiau interzise în această zi. Prohibiția sumară conținută în cărțile Torei nu putea fi mulțumitoare, chiar dacă în unele pasaje biblice existau detalii în acest sens. În cele din urmă, după o cercetare și interpretare scrupuloasă a Pentateuhului, rabinii au ajuns la o listă de treizeci și nouă de activități umane ce se încadrau în interdicția de a lucra în ziua de Șabat[7]. Acestea includeau mai multe munci la câmp, dar și activități casnice, precum gătitul sau spălatul ori aprinderea unui

6. Leo Trepp, *A History of the Jewish Experience*, Behrman House, 2001, p. 374.
7. *M. Shabbath*, 7.2.

foc. Mai mult decât atât, cărturarii evrei s-au preocupat și de stabilirea înțelesurilor și conotațiilor tuturor acestor activități, astfel încât echivocul ce ar putea duce la încălcarea Șabatului să fie cât mai mult diminuat. S-a stabilit, de pildă, care era cantitatea maximă din diverse produse alimentare ce putea fi transportată în această zi, dar și care erau eforturile permise pentru salvarea bunurilor, în cazul unor incendii. Este cunoscut, din Sfânta Scriptură, că un evreu nu avea voie să se deplaseze mai mult de două mii de coți în cursul unei zile de Șabat, această distanță devenind o veritabilă unitate de măsură („calea Șabatului" sau „calea sâmbetei"). Deși în vremea lui Iisus nu toate aceste prescripții fuseseră încă formulate, existau, cu siguranță, destul de multe dintre ele, promovate și de partida fariseilor, pe care Iisus i-a acuzat de formalism în repetate rânduri[8].

Șabatul începea la apusul zilei de vineri, conform sistemului iudaic de împărțire a timpului. Momentul exact era acela în care pe cer erau vizibile trei stele. După apariția primei stele, un oficial numit *hazzan* se urca pe acoperișul celei mai înalte clădiri din zonă, luând cu el și trâmbița Șabatului, care era păstrată în sinagogă. De acolo, el cânta două note de trei ori, fiecare dintre cânturi fiind adresat câte unui grup: primul îi viza pe muncitorii de la câmp, îndemnându-i să-și oprească lucrul, cel de-al doilea pe negustori, pentru a-și închide prăvăliile, iar cel de-al treilea avertiza că a sosit vremea aprinderii lămpilor pentru Șabat. Ziua de vineri, numită și ziua pregătirii, era dedicată curățeniei casnice și preparării alimentelor ce urmau a fi consumate – reci, firește, întrucât aprinderea focului era interzisă în ziua de Șabat. Gospodinele puneau ulei în lampa specială a Șabatului și aprovizionau casa cu felii de pâine rotunde, pește, curmale și smochine. Tot vineri, oamenii se îmbăiau, o atenție deosebită dând acestei practici tăbăcarii și cei care lucrau cu piei de animale. După începerea oficială a zilei de Șabat, nimeni nu mai mânca nimic până după slujba de dimineață de la sinagogă, ceea ce explică foamea Apostolilor care smulgeau spicele de grâu în dimineața de Șabat (Mt. 12:1-3). Masa era servită în jurul prânzului, după serviciul sinagogal, iar cina de Șabat în jurul orei cinci după-masa, în sistemul actual, fiind însoțită de binecuvântări. Când clopotul anunța sfârșitul oficial al zilei de Șabat, toți mesenii se ridicau, se spălau pe mâini și închinau un pahar de vin, mulțumindu-i lui Dumnezeu pentru ziua odihnei[9].

---

8. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. II, pp. 100-102.
9. Henri Daniel-Rops, *Daily Life in the Time of Jesus*, pp. 336-337.

14.3. Sărbătorile anuale

Sfinţirea timpului, în calendarul evreiesc, era făcută prin rugăciune, în cursul unei zile, şi prin Şabat, în ceea ce priveşte săptămâna. Ca şi în creştinism, şi în iudaism anul era sfinţit prin sărbători, zile anume stabilite de Lege pentru a celebra sau comemora anumite evenimente din istoria poporului ales. Întregul an evreiesc era brăzdat de sărbători – desigur, nu toate de aceeaşi importanţă. Unele dintre acestea se caracterizau printr-o celebrare eminamente privată, în familie, dar erau şi altele care mobilizau întregul popor şi al căror caracter era public prin excelenţă. De regulă, cele mai importante sărbători sunt considerate a fi fost triada Paşte, Cincizecime şi Sărbătoarea Corturilor, la care se adaugă uneori şi Ziua Ispăşirii. Ritualurile Templului, în aceste zile, aveau altă anvergură şi, pe lângă serviciul divin regulat, se alocau intervale importante de timp pentru sacrificiile aduse de către poporul ierusalimitean şi de către pelerinii veniţi din Palestina şi din Diaspora. Slujbele începeau foarte devreme, pentru a asigura satisfacerea nevoilor religioase ale tuturor participanţilor la ceremonii. Porţile Templului se deschideau la miezul nopţii, iar până în zori israeliţii umpleau întreaga curte. Pentru a facilita contactul dintre pelerini şi Templu, autorităţile religioase decretau relaxări ale legilor curăţiei şi purificării rituale, pentru întreg teritoriul Ierusalimului[10].

La Paşti, sărbătoare care se celebra, în vremea lui Iisus, în data de 14 Nisan, trăsătura distinctivă a cultului de la Templu era sacrificarea mielului pascal, obligaţie pe care o aveau atât ierusalimitenii, cât şi pelerinii. De regulă, se formau grupuri de oameni, în cadrul fiecăruia fiind sacrificat câte un miel. Deşi nu există prescripţii în acest sens, se pare că unii evrei considerau că mielul pascal nici nu poate fi sacrificat în mod individual, ci că trebuie format un grup de minim zece persoane pentru a se săvârşi sacrificiul cerut de Lege. Preoţii ofereau şi ei jertfele proprii, împreună cu poporul, întrucât sacrificarea mielului pascal era o obligaţie care ţinea strict de etnicitatea iudaică. De altfel, printre sacrificanţi se găseau şi femei şi sclavi. În fiecare an, de Paşti, curtea Templului se umplea de trei ori; de fiecare dată când o serie îşi termina sacrificiile, ea evacua curtea, pentru a face loc următoarei serii. Ulterior, cei care aduceau jertfele consumau carnea mielului, la o masă special dedicată sărbătorii. În secolul I d.Hr., marele rabbi

10. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, pp. 890-891.

Hillel a emis o decizie prin care s-a permis sacrificarea mielului pascal chiar și în zi de Șabat, în cazul în care ajunul Paștelui, atunci când se aducea jertfa, ar fi căzut într-o astfel de zi de odihnă. Celebrările nu se încheiau însă odată cu sacrificiile de la Templu, ci erau continuate cu Săptămâna pâinii nedospite sau a azimelor, în cursul căreia se recolta orzul, iar toți evreii consumau numai pâine nedospită cu drojdie (Ex. 12:15; Deut. 16:3)[11].

Sărbătoarea Săptămânilor sau Cincizecimea era cea de-a doua mare sărbătoare a calendarului evreiesc, după Săptămâna azimelor ce urma Paștelui. Această sărbătoare se celebra la șapte săptămâni de la începutul recoltării orzului, așadar de la Paști, iar în iudaismul mai târziu a devenit simbolică pentru primirea Legii de către Moise pe Muntele Sinai. În Vechiul Testament sunt descrise regulile de cult pentru această sărbătoare de o zi a iudeilor, în Lev. 23:15-21 și Num. 28:26-31. În această zi, toți israeliții trebuiau să se înfățișeze la Templu și era interzisă orice fel de muncă. Se aducea o ofrandă constând din două pâini, obținută din făină de grâu nou, dospită, care era pusă înaintea lui Dumnezeu de către preoți, împreună cu doi miei de un an (Lev. 23:30). Desigur, pe lângă obligațiile rituale impuse de Lege, fiecare era liber să aducă ofrande suplimentare, mai cu seamă că sărbătoarea Cincizecimii era considerată un moment foarte oportun pentru a aduce mulțumire lui Dumnezeu pentru bunătățile oferite lui Israel. Evreii îi tratau foarte bine pe străini și pe cei aflați în nevoie cu ocazia Sărbătorii Săptămânilor, în amintirea binefacerilor divine din perioada pribegiei poporului ales prin pustie. Abia din perioada mișnaică, mai precis undeva în secolul al II-lea d.Hr., Cincizecimea a început să fie asociată cu primirea Legii de către Moise, ca urmare a unei exegeze atente a textului de la Ex. 19:1. Conform unor cercetători, reinterpretarea Sărbătorii Săptămânilor a fost influențată în mod decisiv de evenimentele din anul 70 d.Hr., mai precis de căderea Templului. Astfel, conferindu-se o importanță majoră zilei, prin asocierea cu un eveniment de mare amploare din istoria lui Israel, Cincizecimea a fost scoasă din rândul sărbătorilor cu o semnificație agrară și deci relativ minoră[12].

Ziua Ispășirii (Yom Kippur) era o sărbătoare plasată la zece zile de la începutul noului an, pe data de 10 Tișri, cu rolul de zi de penitență colectivă a poporului ales (Lev. 23:27-32). Aspectele cele mai semnificative ale celebrărilor de Yom Kippur erau intrarea arhiereului în Sfânta Sfintelor, care se petrecea numai în această zi, precum și ritualul țapului ispășitor care prelua, în mod simbolic,

11. *Ibidem*, p. 892.
12. A.C. Myers (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 1052.

păcatele israeliţilor şi era trimis apoi în pustie. Liturghia de Ziua Ispăşirii, care consta în arderea de tot zilnică, jertfele suplimentare şi ritul prescris pentru acea zi, inclusiv intrarea anuală în Sfânta Sfintelor pentru arderea de tămâie, era săvârşită de către Marele Preot, singur. Alte câteva rituri auxiliare în afara Templului, cum era şi izgonirea ţapului ispăşitor în pustie, erau săvârşite de alţi preoţi ori chiar de unii dintre evreii de rând. Oamenii se adunau la Templu pentru a participa la liturghie şi urmăreau cu veneraţie intrarea şi ieşirea Marelui Preot din sanctuar. Unii locuitori ai Ierusalimului stăteau de veghe toată noaptea în Templu, împreună cu Marele Preot, căruia îi era interzis să doarmă. Chiar înainte de zori, curtea interioară se umplea de oameni, însă poporul nu participa la ritual, ci numai observa, în tăcere, acţiunile arhiereului. Numai atunci când mulţimile auzeau pronunţat numele lui Dumnezeu în timpul binecuvântărilor şi rugăciunilor sale, ele se prosternau şi Îi binecuvântau numele. Yom Kippur şi, mai ales, elementul central al celebrării, intrarea Marelui Preot în Sfânta Sfintelor, exercitau un impact extrem de puternic asupra evreilor, printre aceştia începând să circule diverse tradiţii şi legende cu privire la momentul unic al pătrunderii arhiereului în cel mai sfânt loc de pe pământ, conform învăţăturii iudaice[13].

Tot în luna Tişri avea loc cea de-a treia mare sărbătoare a calendarului israelit, care încheia anul agricol. Aceasta era Sărbătoarea Corturilor (Sukkoth), probabil cel mai amplu festival religios, întins pe durata a opt zile, între 15 şi 22 Tişri, perioadă ce ar corespunde sfârşitului lui septembrie sau începutului lui octombrie în calendarul nostru. În descrierile din perioada mişnaică, acest interval de timp sacru al evreilor era numit, simplu, Sărbătoarea. Chiar şi de aici, fără a mai pune la socoteală descrierile contemporane, se poate deduce că Sărbătoarea Corturilor se bucura de o atenţie deosebită din partea evreilor, în vremea lui Iisus, dar şi ulterior. Jertfele suplimentare erau mult mai numeroase în această perioadă, în care *Hallel* era cântat în toate cele opt zile, acompaniat de flaut. Ritualurile care însoţeau această sărbătoare erau foarte numeroase, pe lângă cele prevăzute de Tora, Mişna menţionând multe altele. Numele sărbătorii provenea de la gestul simbolic al evreilor, care, în această perioadă, îşi ridicau adăposturi temporare, în care mâncau şi dormeau opt zile, în amintirea pribegirii strămoşilor prin pustie, în drumul către Canaan[14].

13. S. Safrai, M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, pp. 897-898.
14. A.C. Myers (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, p. 1270.

Capitolul 15

Sinagoga

15.1. Originea şi dezvoltarea

Determinarea originii şi dezvoltării timpurii a instituţiei sinagogale prezintă încă dificultăţi majore pentru cercetătorii istoriei iudaismului. Acest lucru se constată însă la majoritatea instituţiilor de mare anvergură, care, deşi au schimbat în mod semnificativ vieţile comunităţilor în care au apărut, sunt foarte greu de cercetat sub aspectul originii. Din păcate, sursele pe care le avem la dispoziţie datează din perioada în care sinagoga funcţiona ca o instituţie consacrată, iar lipsa de perspectivă istorică pe care o manifestă aceste surse face ca majoritatea consideraţiilor ce pot fi emise asupra apariţiei şi dezvoltării sale să fie numai speculaţii cu un grad mai mic sau mai mare de pertinenţă. Cea mai veche dovadă puternică pentru existenţa unei sinagogi pare a fi o serie de inscripţii din Egiptul ptolemeic, datată în jurul secolului al III-lea î.Hr., care menţionează o casă de rugăciune a evreilor. Aproximativ douăsprezece astfel de inscripţii şi papirusuri au fost descoperite şi datate din epoca elenistică, dar adevăratul moment în care sinagoga apare în lumina istoriei, ca instituţie centrală a comunităţilor de evrei din Iudeea şi Diaspora, este secolul I al erei creştine. Din această perioadă datează un număr impresionant de dovezi arheologice şi literare privitoare la organizarea şi funcţionarea sinagogilor din întregul Eretz Yisrael, dar şi din Imperiul Roman. Revenind la încercările de elucidare a momentului apariţiei acestei instituţii sau cel puţin a climatului general care a favorizat fondarea sinagogii, trebuie spus că opiniile cercetătorilor variază în funcţie de elementul care este considerat drept cel mai relevant. Astfel, există studii ce vizează identificarea unui moment de importanţă majoră în istoria evreilor, care să fi determinat o veritabilă revoluţie la nivelul instituţiilor lumii iudaice. Un alt segment al cercetătorilor în domeniu abordează problema din punct de vedere strict literar, căutând printre scrierile Bibliei ebraice referinţe concrete la o aşa-numită „proto-sinagogă”,

în vreme ce unii specialiști consideră că tocmai lipsa referințelor în literatura evreiască din perioadele persană și elenistică ar indica data târzie a constituirii sinagogii. În fine, din punct de vedere arheologic, sinagoga palestiniană nu poate fi datată mai devreme de secolul I d.Hr., iar cea egipteană anterior veacului al III-lea î.Hr., după cum am arătat mai sus[1].

Pentru unii cercetători, punctul de plecare în studiul originii sinagogii este reprezentat de perioada primului Templu, în particular de reformele religioase ale regelui Iosia, care a interzis sacrificiile în afara Ierusalimului în anul 622 î.Hr. În acest context se consideră că evreii au fost nevoiți să creeze un cadru instituțional religios care să permită practicarea cultului fără sacrificiile cu care acesta era asociat în Cetate[2]. Cei mai mulți specialiști din deceniile trecute au tins însă să accepte varianta unei origini post-exilice a sinagogii, a cărei apariție ar fi fost determinată de devastarea Templului și de deportarea unei părți semnificative a populației evreiești în Babilon[3]. În anul 1931, Zeitlin a încercat să demonstreze că sensul inițial al sinagogii era unul comunitar, după cum indică, de altfel, termenul grecesc, ceea ce ar însemna că geneza acestei instituții ar trebui căutată în primul rând în mediul iudaic din perioada elenistică, atunci când locuitorii satelor și orașelor se întâlneau în congregații cu atribuții eminamente administrative. Ulterior, sub amprenta fariseilor, aceste congregații aveau să primească și o pecete religioasă, devenind sinagogile pe care le întâlnim în secolul I d.Hr.[4].

O abordare diferită este cea a lui Lee Levine, care, bazându-se pe modelul sinagogii din secolul I î.Hr., a încercat să argumenteze că, pentru elucidarea originii acestei instituții, trebuie căutat cadrul care servea, anterior apariției sale, aceloraşi scopuri în comunitatea evreiască. Astfel, el consideră că precursoarea sinagogii trebuie considerată poarta orașului, acolo unde se desfășurau cele mai importante adunări publice, unde profeții comunicau mesajele divine către popor și unde se proclamau tranzacțiile de mare importanță[5].

---

1. J. Neusner, A.J. Avery-Peck, *Judaism in Late Antiquity*, vol. 3, Brill, Leiden, 2001, p. 122.
2. I. Levy, *The Synagogue: Its History and Function*, Vallentine, Londra, 1963, p. 12; J. Morgenstern, „The Origin of the Synagogue", în *Studi Orientalistici*, 2 (1956), p. 192.
3. S.C. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. I, Columbia University Press, 1937, p. 126.
4. L. Landman, „The Origin of the Synagogue", în A.I. Katsh, L. Nemoy (ed.), *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909-79)*, Dropsie University, Philadelphia, 1979, pp. 317-325.
5. F.S. Frick, *The City in Ancient Israel*, Scholars, Missoula, 1977, pp. 78-91.

Pentru a demonstra această teorie, Levine aduce şi câteva referinţe biblice, precum Rut 4:1-2 sau Ier. 39:3, menite să reliefeze rolul central pe care poarta cetăţii îl ocupa în conştiinţa comunitară evreiască încă din epoca veche. Funcţiile acestui loc de adunare sunt dovedite şi de descoperirile arheologice din epoca fierului, care au scos la iveală o structură complexă a porţilor, ce permitea desfăşurarea adunărilor publice şi a procesiunilor regale[6].

Din punct de vedere al cultului religios, apariţia singagogii trebuie pusă în legătură cu ceremonia citirii publice a Torei, practică ce premerge constituirea instituţiei ca atare, dar poate furniza date privitoare la cadrul general în care a avut loc geneza sinagogii. Nu cunoaştem factorii care au determinat instituirea ritualului de citire a Pentateuhului în comunitatea evreiască, deşi speculaţia care vine cel mai repede în minte este legată, cu siguranţă, de perioada exilului, când lectura Torei ar fi putut ţine loc cultului de la Templu. Această practică este atestată însă şi în Eretz Yisrael, unde ea era privită tot ca un substitut al cultului de la Ierusalim şi funcţiona, aşadar în paralel cu ritualurile Templului. Din acest motiv, asocierea sinagogii cu mişcarea fariseilor, ca răspuns la Templul controlat de saduchei, nu este de neglijat, această teorie fiind susţinută de mulţi specialişti de renume, chiar şi în lipsa unor dovezi solide pentru epoca timpurie a instituţiei sinagogale. După cum se poate observa, studiul originii şi dezvoltării sinagogii este o adevărată aventură, informaţiile existente nefiind nici pe departe suficiente pentru conturarea unui tablou complet şi edificator. Cert este însă că, în vremea lui Iisus, sinagoga era centrul vieţii sociale şi religioase a comunităţilor evreieşti, în particular a celor din Diaspora. Existenţa Templului în Ierusalim nu înseamnă câtuşi de puţin, că sinagogile din restul Palestinei nu jucau, şi ele, exact acelaşi rol precum cele din afara acestui teritoriu[7].

15.2. Clădirea sinagogii

Descoperirile arheologice din primul secol al erei creştine nu au reuşit să scoată la iveală decât o singură singagogă în adevăratul sens al cuvântului, la Gamala, precum şi două încăperi, la Herodium,

6. T.H. Blomquist, *Gates and Gods: Cults in the City Gates of Iron Age Palestine – An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1999, pp. 57-67.
7. R.M. Grant, *Historical Introduction to the New Testament*, Harper & Row, New York, 1963, pp. 274-275.

respectiv Masada, care îndeplineau aceeași funcție. Coroborând însă datele obținute din studierea acestor trei sinagogi și cele rezultate din analiza clădirilor aparținând perioadei romane mai târzii, s-au conturat trei tipuri de construcții destinate acestui scop. Primul tip, numit și sinagoga galileeană, era caracterizat printr-un stil bazilical, toate sinagogile din Galileea și Gaulanitis având un astfel de plan. Intrarea se făcea, de regulă, prin una sau două porți principale, plasate pe latura sudică mai scurtă, care se afla pe direcția Ierusalimului. Spațiul interior era împărțit în trei, prin intermediul a două rânduri de coloane, uneori existând un rând adițional înaintea zidului din spate. Podeaua era pavată cu piatră, iar de-a lungul zidurilor se găseau trepte de piatră pe care se așezau cei care asistau la serviciul sinagogal. Cum nu au fost identificate piese suplimentare de mobilier, s-a presupus că sulurile conținând textele sfinte ale Torei erau aduse în sala principală dintr-o încăpere laterală. Atât interiorul, cât și exteriorul unei sinagogi galileene erau decorate cu coloane, capiteluri și frize. Cel de-al doilea tip de sinagogă era așa-numita „casă largă", care avea intrarea prin partea estică. Altarul unde se găseau sulurile Torei se afla pe latura mai lungă, cea dinspre Ierusalim. În unele din aceste sinagogi au fost descoperite podele decorate cu mozaicuri. În fine, cel de-al treilea tip de sinagogă, clădirea absidală, se caracteriza prin prezența unei abside similare celor prezente în arhitectura bisericilor creștine. Absida se găsea pe latura scurtă, cea care se afla în direcția Ierusalimului, iar planul clădirii era tot unul bazilical, cu trei sau cinci sectoare, separate de coloane. În general, exteriorul acestor sinagogi nu era decorat, dar podeaua era împodobită cu multiple mozaicuri, unele chiar foarte complexe. Totuși, pentru perioada de care ne ocupăm, acest timp de clădiri nu este relevant, întrucât el a început să domine arhitectura sinagogală abia din secolele IV-V d.Hr.[8].

Dat fiind faptul că, după cum arătam și anterior, descoperirile arheologice de sinagogi din perioada lui Iisus Hristos sunt extrem de puține și nu pot oferi informații mulțumitoare cu privire la structura reală a sinagogilor din acele vremuri, suntem nevoiți să facem apel la ceea ce, în arheologia spațiului evreiesc, a fost definită drept perioada timpurie a arhitecturii sinagogale, și anume secolele III-IV d.Hr. Cu siguranță, diferențele dintre clădirile datând din această perioadă și cele în uz în vremea lui Iisus vor fi fost

8. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, p. 273.

semnificative, deşi aspectele esenţiale ar fi putut rămâne la fel. Cele mai multe dintre sinagogile timpurii au fost descoperite în Galileea şi Gaulanitis, iar amplasarea lor sugerează că a fost respectată prescripţia mişnaică referitoare la alegerea celui mai proeminent loc din interiorul graniţelor unei aşezări. Acesta era, de obicei, un deal, un ţărm sau un izvor. Clădirile erau construite din piatră cioplită, de o foarte bună calitate în comparaţie cu alte construcţii din epocă, având, cel mai adesea, un plan rectangular. De regulă, sinagogile mari depăşeau ca suprafaţă 35 de metri pătraţi, în vreme ce clădirile mai mici puteau coborî chiar sub 20 de metri pătraţi. Arcele, ferestrele şi uşile erau decorate bogat, lumina pătrunzând în edificiu numai pe o parte. Stilul arhitectural al acestor sinagogi nu era cu mult diferit de ceea ce se întrebuinţa în arhitectura păgână din Siria sau Hauran[9]. Se întrebuinţau motive păgâne, precum imaginile lui Hercule sau Nike, meduze ori scene dionisiace, alături de simboluri clasice evreieşti, precum pentagrama sau sigiliul regelui Solomon. Sinagogile timpurii includeau numai rareori simboluri eminamente religioase, precum menorah sau altarul Torei, iar inscripţiile identificate, care erau, în majoritate, în limba aramaică, constau mai ales în dedicaţii din partea ctitorilor sau donatorilor[10].

15.3. Funcţia comunitară a sinagogii

Rolul sinagogii de punct central al vieţii comunitare este reflectat de faptul că, încă din vremea lui Iisus, ea servea drept loc al adunărilor publice care aveau sarcina de a se pronunţa asupra unor probleme serioase ale comunităţii evreieşti. Astfel, cunoaştem faptul că, la Tiberiada, reprezentanţii populaţiei s-au întrunit într-un astfel de loc pentru a dezbate problema implicării localităţii în rebeliunea din 66-67 d.Hr. Ştim, de asemenea, că sinagogile îndeplineau aceeaşi funcţie şi în Egipt, existând unele dovezi indirecte în acest sens. Interesant este că sinagoga nu reprezenta numai locul de întâlnire al comunităţii extinse, ci şi al diverselor asociaţii şi congregaţii, dovadă în acest sens stând menţiunile din mai multe papirusuri egiptene din perioada elenistică. În acestea se vorbeşte

9. Rachel Hachili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Brill, Leiden, 1988, p. 156.
10. Avraham Negev, Shimon Gibson, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, Continuum, New York-Londra, 2001, pp. 484-485.

despre întruniri ale breslelor și ale unor asociații civile a căror natură nu ne este pe deplin cunoscută, care se organizau în clădirile sinagogilor[11].

Unele surse istorice atestă folosirea sinagogilor și pentru mese comune, al căror rol este, de asemenea, dificil de elucidat. Nu putem ști dacă aceste ospețe aveau un caracter strict religios, fiind menite să celebreze anumite sărbători, sau erau evenimente pur civile, sponsorizate de anumiți membri ai comunității, pentru a marca anumite momente speciale sau pentru a cinsti eventualii oaspeți. În orice caz însă, atât evreii, cât și autoritățile romane recunoșteau importanța acestor mese comune pentru comunitățile în care aveau loc, mai ales că, după cum știm, masa comună juca un rol central în iudaismul vechi, precum și în cel din perioada celui de-al doilea Templu. Deși sursele literare iudaice par a neglija această funcție a sinagogii, ea este atestată din plin în literatură păgână din lumea romană, acolo unde, de altfel, templele serveau și acestui scop[12].

Trebuie spus că sinagogile îndeplineau, pe lângă funcția comunitară, și pe aceea de loc în care se înfăptuia justiția. Nu este clar încă dacă se poate vorbi despre funcționarea sanhedrinului local în clădirea sinagogii sau dacă avem de-a face cu două instituții paralele, eventual aflate pe trepte diferite în sistemul juridic evreiesc. Cert este că avem dovezi ale existenței unor procese judecate în sinagogă, acolo unde, de altfel, știm că se pronunțau sentințele. Desigur, cazurile grave erau deferite curților districtuale, probabil sanhedrinului local, urmând ca, în cazurile special prevăzute de tradiția iudaică, unele spețe să fie aduse în fața Sinedriului suprem de la Ierusalim. Această funcție judiciară a sinagogii este atestată și în Noul Testament, Iisus avertizându-și ucenicii de consecințele pe care le-ar putea suporta din partea acestei instituții ca urmare a predicării noii credințe[13]. În secolele ulterioare activității publice a lui Iisus, rolul judiciar al sinagogii avea să fie instituționalizat în tradiția rabinică, care face mențiune despre diverse spețe deferite în mod expres acesteia. Printre ele se număra și eliberarea sclavilor după prescripțiile dreptului roman. Conform tradiției rabinice, sclavii

11. Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue*, Yale University Press, New Haven--Londra, 2005, p. 140.
12. A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, Harper & Row, New York, 1964, pp. 72-76.
13. Mt. 23:34: „De aceea, iată Eu trimit la voi prooroci și înțelepți și cărturari; dintre ei veți ucide și veți răstigni; dintre ei veți biciui în sinagogi și-i veți urmări din cetate în cetate”.

astfel eliberaţi trebuiau protejaţi de către comunitatea în sinagoga căreia se derulaseră procedurile amintite, ei având obligaţia corelativă de a continua să frecventeze instituţia[14].

În ceea ce priveşte persoanele care gestionau activitatea sinagogii, trebuie spus că direcţiile generale erau trasate de un consiliu al bătrânilor, model care se aplica atât la scară micro, cât şi la scară macro în societatea iudaică. Pe lângă acest consiliu, ale cărui atribuţii nu vizau activitatea concretă ce se derula la nivelul unei sinagogi, existau mai multe persoane cu sarcini operative, dar în atribuţiile cărora nu intra cultul propriu-zis. Astfel, exista un oficial care superviza toate aspectele vieţii sinagogale, începând de la întreţinerea clădirii şi până la menţinerea ordinii în timpul întrunirilor, fie ele civile sau de cult. Acesta era mai-marele sinagogii sau *archisynagogos*, întâlnit nu doar în Palestina, ci şi în Diaspora evreiască. Denumirea nu reflectă, după cum am precizat, o poziţie de conducător suprem al comunităţii, demnitate care nu exista ca atare, ci doar o funcţie din care se supravegheau buna desfăşurare a cultului şi implementarea corespunzătoare a deciziilor luate de consiliul bătrânilor, organismul colegial care conducea, în realitate, sinagoga. De obicei, mai-marele sinagogii era numit tocmai dintre membrii acestui consiliu. În activitatea sa curentă, el era ajutat şi de alţi oficiali de mai mică importanţă, precum cel care primea contribuţiile din partea membrilor comunităţii, de hazzan, de scribi, precum şi de alte persoane, în funcţie de necesităţile concrete ale fiecărei sinagogi[15].

Faptul că instituţia sinagogii se găseau sub controlul direct al comunităţii explică şi diferenţele importante dintre stilurile arhitecturale întrebuinţate, ca şi dintre modurile de organizare şi funcţionare ale sinagogilor de pe cuprinsul Eretz Yisrael. Comunităţile erau libere să numească şi să destituie oficialii instituţiei, să angajeze funcţionari suplimentari sau să aducă îmbunătăţiri clădirilor în care funcţionau sinagogile. Fiind de importanţă centrală în societatea iudaică palestiniană, sinagogile erau simboluri ale comunităţilor deservite, astfel încât exista o rivalitate mai mult sau mai puţin manifestă între localităţi sau congregaţii, în ceea ce priveşte anvergura sinagogilor, atât din punctul de vedere al construcţiei ca atare, cât şi din punct de vedere al îndeplinirii funcţiilor socio-religioase. Dat fiind faptul că întreţinerea unui sinagogi era foarte costisitoare, anvergura la care ne referim era, adesea, o consecinţă

14. Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue*, p. 143.
15. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. II, p. 68.

a bunăstării respectivei comunităţi, întrucât membrii ei trebuiau să suporte salariile personalului, cheltuielile materiale curente, dar şi reparaţiile majore. Deşi construirea sau repararea clădirii era o obligaţie comunitară, sursele primare proveneau de la oamenii bogaţi, de la membrii consiliului bătrânilor sau de la oficialii cu posibilităţi materiale mai însemnate, deoarece numai contribuţiile oamenilor de rând nu putea fi suficiente pentru acoperirea cheltuielilor presupuse de un demers de mare amploare[16].

Deşi există dovezi că sinagoga funcţiona, uneori, şi ca instituţie caritabilă, înainte de anul 70 d.Hr., căderea Ierusalimului şi dispariţia oricărui sistem de asistenţă centralizat au condus la intensificarea activităţii sociale a acesteia. Literatura rabinică menţionează o mulţime de acte de asistenţă socială întreprinse de către comunităţile locale, prin intermediul sinagogilor, amintind, totodată, de obligaţia membrilor de a-şi achita contribuţiile special prevăzute pentru aceste segment de activitate. Donaţiile erau colectate, cel mai adesea, în ziua de Şabat, atunci când erau şi distribuite, în special către cei săraci, sub forma hranei şi hainelor. Existau, însă, şi alte forme de implicare socială, precum plata salariilor unor profesori, iar cei care se remarcau prin contribuţiile masive către fondul caritabil al sinagogii primeau o poziţie privilegiată în cadrul comunităţii, în principal prin oferirea unui loc de cinste în timpul serviciului sinagogal[17].

15.4. Serviciul divin

Ordinea în care se desfăşura serviciul divin în vremurile neotestamentare era una deja stabilă în lumea iudaică, după ce, pentru o perioadă, liturghia sinagogii suferise unele modificări sensibile. Membrii adunării erau dispuşi într-o anumită ordine, dându-se prioritate, după cum am văzut, bătrânilor care alcătuiau consiliul ce conducea comunitatea, precum şi ctitorilor clădirii şi donatorilor care contribuiseră cu sume importante la fondurile sinagogii. În unele comunităţi, precum cele egiptene, bărbaţii erau grupaţi în interiorul sinagogii în funcţie de meseriile pe care le practicau, iar această diviziune s-ar putea să fi existat şi în Palestina, deşi nu există dovezi directe în acest sens. Se considera, îndeobşte, că serviciul divin public nu putea să se desfăşoare în prezenţa unui

16. Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue*, p. 384.
17. *Ibidem*, pp. 397-398.

număr mai mic de zece participanți[18]. Cele mai importante părți ale liturghiei erau, în conformitate cu prescripțiile mișnaice, recitarea *Shema*, rugăciunea, lecturile din Tora, lecturile din Profeți și binecuvântarea. Acestora li se adăuga și predica, o cuvântare care, de obicei, avea rolul de a lămuri pasajele biblice citite și care era considerată de maximă importanță, mai ales că lecturile scripturistice se făceau în limba ebraică, limbă ce nu mai era folosită în mod curent de către evreii palestinieni. Shema, constând din secțiunile Deut. 6:4-9, 11:13-21 și Num. 15:37-41, cărora li se adăugau binecuvântări inițiale și finale, era considerată mai mult decât o rugăciune, rolul său fiind acela de mărturisire de credință, asemănătoare Crezului creștin. Atât Shema, cât și rugăciunile care alcătuiau cultul sinagogii erau rostite de persoane desemnate de către *archisynagogos*, iar nu de comunitate în ansamblu. În funcție de condițiile concrete, aceeași persoană putea îndeplini întregul serviciu, inclusiv lecturile din Tora și Profeți. Numai pentru pronunțarea binecuvântării era necesară prezența unui preot. Desigur, în cazul în care un sacerdot sau un levit erau prezenți la săvârșirea liturghiei sinagogale, ei aveau prioritate la citirea cărților sfinte, dar, în principiu, această sarcină putea să revină oricărui membru al comunității, inclusiv minorilor, cu excepția lecturii cărții Estera, la sărbătoarea Purim. Numai în cadrul ritualului șabatic se obișnuia ca lecturile biblice să fie săvârșite de mai mulți bărbați, de obicei șapte, care aveau obligația de a citi cel puțin trei versete și de a evita să le rostească pe dinafară, pentru a nu risca să denatureze textul original. Lecturile din Profeți nu existau în cultul primar al sinagogii, dar ele fuseseră deja introduse în vremea lui Iisus, El Însuși citind din cartea profetului Isaia (Lc. 4:17)[19].

Prezența preoților în ritualul sinagogilor se făcea simțită în mai multe feluri. Multe dintre sinagogile antice sau medievale descoperite în Eretz Yisrael și în Diaspora au, pe zidurile lor, plăcuțe ce amintesc de preoți care au deservit comunitățile respective de-a lungul timpului. După căderea Ierusalimului și distrugerea Templului, preoții au dus mai departe simbolistica lăcașului ierusalimitean și speranța că, într-un viitor mai apropiat sau mai îndepărtat, va avea loc o nouă refacere a Templului și, implicit, a clasei sale sacerdotale. Multe aspecte ale cultului sinagogal dezvoltate după anul 70 d.Hr. indică dorința preoților iudaici de a perpetua tradițiile

18. John Wilkinson, *From Synagogue to Church: The Traditional Design*, Routledge, Londra, 2002, p. 38.
19. E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. II, pp. 77-81.

Templului în limitele serviciului sinagogal, sugerându-se că poezia religioasă care avea în centru rememorarea Templului în Antichitatea târzie ar fi, în totalitate, opera preoților evrei. În orice caz, după cum am văzut, ei se bucurau de un respect deosebit din partea congregațiilor în care trăiau, rezervându-li-se dreptul exclusiv de rostire a binecuvântării finale a serviciului divin din sinagogă. Deși a existat opinia că această prerogativă a fost preluată, la un moment dat, de către Adunare, în ansamblu, datele existente indică faptul că, în absența unui preot, binecuvântarea finală nu mai era rostită ca atare, ci înlocuită cu o simplă rugăciune, practică ce s-a conservat, în cazul anumitor ritualuri, și în cultul creștin[20].

Pe lângă prezența preoților și rolul lor în rostirea binecuvântărilor, cultul sinagogal a importat și alte aspecte ale cultului de la Templu. Printre acestea se numără psalmii, în particular cei cunoscuți sub denumirea de *hallel* (Ps. 113-118), dar și Decalogul, a cărui includere în cultul sinagogii este încă un subiect de dezbatere în lumea academică. În plus, sinagoga a adoptat anumite ritualuri care, în cultul Templului, erau opera Marelui Preot, precum cele legate de Ziua Ispășirii (Yom Kippur). Nu toate elementele serviciului divin de la Templu care au fost transplantate în sinagogă vizau întreținerea și dezvoltarea cultului în sine, unele fiind menite în primul rând să conserve identitatea religioasă a evreilor și să prevină apariția de mișcări eretice, un exemplu în acest sens fiind tocmai Decalogul[21].

20. Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue*, p. 526.
21. W. Horbury, W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, p. 352.

Concluzii

Societatea iudaică în care a trăit și a activat Iisus se prezintă așadar ca o lume foarte complexă, în care tradițiile și practicile religioase ale evreilor se împleteau, nu de fiecare dată la fel de armonios, cu aspectele civilizaționale ale lumii greco-romane. Istoria tumultoasă a biblicului Israel în epocile elenistică și romană a influențat, într-o mare măsură, comunitatea căreia i S-a adresat, pentru prima dată, mesajul evanghelic. Descifrarea coordonatelor vieții cotidiene din timpul lui Iisus – atât cât ne permit informațiile literare și arheologice – ne oferă două rezultate la fel de semnificative. Mai întâi, prin studierea realităților de zi cu zi din Palestina acelor vremuri putem să-i cunoaștem mult mai bine pe oamenii cu care Iisus a intrat în contact pe parcursul activității Sale, să înțelegem felul lor de a fi, motivațiile și scopurile gesturilor și atitudinilor consemnate de Evanghelii. În al doilea rând, conturându-ne un tablou atât de amplu asupra evreului palestinian din secolul I d.Hr., avem posibilitatea de a surprinde și o imagine mult mai cuprinzătoare asupra lui Iisus Însuși. Cele două planuri, cel social și cel care ține de persoana lui Iisus, s-au intersectat în mai multe rânduri pe parcursul lucrării noastre. De pildă, analizarea configurației lingvistice a spațiului palestinian a contribuit, în mod decisiv, la portretizarea lui Iisus drept un evreu vorbitor de aramaică galileeană, dar care, datorită mediului socio-economic, trebuie să fi fost și un bun cunoscător de limbă greacă.

Centrul vieții evreilor din vremea lui Iisus era ocupat de fenomenul religios, multe din aspectele economice și sociale ale traiului de zi cu zi fiind impregnate de simbolistica religioasă. Chiar dacă, după cum am văzut, numeroasele prescripții legale nu mai erau respectate în totalitate în cercurile largi ale populației, aproape toate coordonatele principale ale vieții evreiești rămăseseră puternic ancorate în Tora și în tradițiile dezvoltate pe marginea scrierilor sfinte cuprinse în aceasta. Desigur, această ancorare nu însemna că evreii nu se adaptaseră noilor realități, aduse de contactul – în multe puncte violent – cu civilizația greco-romană. Economia Palestinei se pliase pe modelul roman, acest proces ducând atât la dezvoltarea

marilor centre urbane, precum Ierusalimul sau Tiberiada, cât și la stratificarea socială bazată pe avere, specifică economiilor agrare. Evreii rămăseseră însă foarte rigizi în ceea ce privește eventuala acceptare a existenței unor distincții personale între oameni. Cu alte cuvinte, deși era recunoscută, la nivel social, diferența de clasă între bogați și săraci ori între oameni liberi și sclavi, ea nu avea nicio importanță în gândirea antropologică și religioasă a societății iudaice. În fața unicului Dumnezeu, singurii care puteau pretinde vreo întâietate erau preoții, membri ai unei clase distincte, stabilită prin însuși cuvântul divin, consemnat în Tora. Însă, încă dinainte de vremea lui Iisus, chiar și statutul special al preoțimii începuse să fie pus la îndoială, prin apariția unor învățați laici care explicau și comentau Legea și care deveniseră foarte populari în rândul maselor. După căderea Ierusalimului, în anul 70 d.Hr., acest corp de elită, alcătuit din rabini, avea să se substituie, treptat, clasei preoțești, preluând frâiele vieții religioase a evreilor. Un segment important din substratul pe care s-a consolidat iudaismul rabinic a fost reprezentat de gruparea fariseilor, acei învățați riguroși și, în unele cazuri, excesiv de preocupați de formă în detrimentul conținutului, pe care Iisus i-a înfruntat de atâtea și-atâtea ori.

Viața evreului de rând nu era marcată în mod direct de disputele purtate între elitele iudaismului. Cu excepția amprentei puternic religioase – uneori percepută ca atare de către individ, alteori neconștientizată –, traiul cotidian al evreilor era centrat pe procurarea mijloacelor de supraviețuire și de înfrumusețare a vieții. Ca și omul contemporan nouă, și evreul din vremea lui Iisus trebuia să învețe o meserie, să se angajeze în acte de comerț, să călătorească și, desigur, să se îngrijească de „acoperișul de deasupra capului” și de „pâinea cea de toate zilele”. Spre deosebire de ceea ce se întâmplă în zilele noastre însă, aproape toate aceste aspecte ale vieții presupuneau o implicare directă a individului, chiar dacă sectorul prestărilor de servicii cunoscuse o dezvoltare semnificativă față de perioada veche israelită. Astfel, majoritatea evreilor își construiau singuri casele, cu ajutorul rudelor sau al prietenilor, își confecționau hainele și își coceau pâinea. Existau, în vremea lui Iisus, și magazine generale și specializate, la care, pe măsura diversificării economiei, apelau tot mai mulți locuitori ai Palestinei. În esență însă, omul din Palestina secolului I d.Hr. avea un contact direct mult mai puternic decât noi cu lumea înconjurătoare. De aceea, Iisus Însuși folosește, în predica Sa, foarte multe exemple din realitatea imediată, evitând, pe cât posibil, raționamentele abstracte și simbolurile neobișnuite pentru ascultători. După cum

am văzut pe parcursul incursiunii în viața cotidiană a evreilor, toate elementele și conceptele utilizate de Iisus aveau un corespondent ușor de identificat de către ascultători în realitățile și tradițiile care îi înconjurau. Mulțimile erau fascinate nu doar de conținutul moral al predicii înțeleptului galileean, ci și de modul în care Acesta reușea să le atingă sensibilitățile religioase, fără a pierde din vedere nimic din contextul istoric, economic și social în care trăiau evreii palestinieni ai timpului Său.

Bibliografie generală

Argyle, A.W., „Did Jesus Speak Greek", în *Expository Times* 67 (1955-1956).

Avigad, Nahman, *Discovering Ierusalim*, T. Nelson, Nashville, 1983.

Avi-Yonah, M., *The Holy Land*, Baker Book House, Grand Rapids, 1966.

Baron, S.C., *A Social and Religious History of the Jews*, vol. I, Columbia University Press, 1937.

Baskin, Judith Reesa (ed.), *Jewish Woman in Historical Perspective*, Wayne State University Press, 1998.

Baumbach, G., *Jesus von Nazareth im Lichte de jüdischen Gruppenbildung*, Berlin, 1971.

Baumgarten, A.I., „Rabbinic Literature as a Source for the History of Jewish Sectarianism in the Second Temple Period", *Dead Sea Discoveries*, 2 (1995).

Beall, Todd S., *Josephus' Description of the Essenes*, Cambridge University Press, 2004.

Beals, R.L., H. Hoijer, *An introduction to Anthropology*, New York, Macmillan, 1977.

Beckwith, R., *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Londra, 1985.

Benoit, P., „L'Antonia d'Hérode le Grand et le Forum Oriental D'Aelia Capitolina", în *Harvard Theological Review*, 64 (1971).

Ben-Yehuda, Nachman, *The Masada Myth: Collective Memory and Mythmaking in Israel*, University of Wisconsin Press, Madison, 1995.

Bernstein, Moshe *et al.* (ed.), *Legal Texts and Legal Issues*, Brill, Leiden.

Beyer, Klaus, *The Aramaic Language: Its Distribution and Subdivisions*, trad. John F. Healey, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986.

Bloch, Abraham P., *A Book of Jewish Ethical Concepts: Biblical and Postbiblical*, KTAV Publishing, 1984.

Blomquist, T.H., *Gates and Gods: Cults in the City Gates of Iron Age Palestine – An Investigation of the Archaeological and Biblical Sources*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1999.

Borowski, O., *Every Living Thing: Daily Use of Animals in Ancient Israel*, AltaMira, Walnut Creek, CA, 1998.

Borowski, Oded, „From Shekels to Talents: Money in the Ancient World", în *Biblical Archaeology Review* 19 (1993).

Bottéro, J., „The Most Ancient Recipe of All", în J. Wilkens, D. Harvey, M. Dobson, *Food in Antiquity*, University of Exeter Press, Exeter, 1995.

Bowman, A.K., E. Champlin, A. Lintott, *The Cambridge Ancient History*, ed. a II-a, vol. X, Cambridge University Press, 1996.

Brand, C. *et al.*, *Holman Illustrated Bible Dictionary*, Holman Bible Publishers, Nashville, 2003.

Brantmeier, E.J., J. Lin, J.P. Miller, *Spirituality, Religion and Peace Education*, Information Age Publishing, 2010.

Briend, Jacques, Michel Quesnel, *La vie quotidienne aux temps bibliques*, Bayard Éditions, Paris, 2001.

Bromiley, Geoffrey W. (ed.), *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 4, Wm. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1915.

Broshi, M., „The Diet of Palestine in the Roman Period: Introductory Notes", în *Bread, Wine, Walls, and Scrolls*, ed. M. Broshi, Sheffield Academic, Londra, 2001.

Brunt, P.A., „The Revenues of Rome", în *Journal of Roman Studies*, 71 (1981).

Burkert, Walter, *Ancient Mistery Cults*, Harvard University Press, 1987.

Campbell, Ken M. (ed.), *Marriage and Family in the Biblical World*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, 2003.

Casey, Maurice, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, Cambridge University Press, 2004.

Charlesworth, James Hamilton (ed.), *Jesus and Archaeology*, Wm.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006.

Chyutin, Michael, *The New Testament Scroll from Qumran: A Comprehensive Reconstruction*, Continuum International, Londra, 1997.

Cohen, S.J.D., „Masada: Literary Tradition, Archaeological Remains, and the Credibility of Josephus", în *Journal of Jewish Studies*, 33, 1982.

Cohen, Shaye J.D., *From the Maccabees to the Mishnah*, ed. a II-a, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006.

Cohn-Sherbock, Dan, *Judaism. History, Belief and Practice*, Routledge, Londra-New York, 2003.

Coleman, William L., *Today's Handbook of Bible Times and Customs*, Bethany House, Neptune, 1984.

Colish, Marcia L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Middle Ages*, Brill, Leiden, 1985.

Cox, S.L., K.H. Easley, *Holman Christian Standard Bible: Harmony of the Gospels*, Holman Bible Publishers, Nashville, 2007.

Crossan, John Dominic, *God and Empire*, HarperCollins, 2007.

Danby, Herbert (ed.), The *Mishnah: Translated from the Hebrew with Introductory and Brief Explanatory Notes*, Hendrickson Publishers, 2012.

Daniel-Rops, Henri, *Daily Life in the Time of Jesus*, trad. Patrick O'Brien, Mentor-Omega Books, 1962.

Dauphin, C., „Plenty or Just Enough? The Diet of the Rural and Urban Masses of Byzantine Palestine", în *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, 17 (1999).

Davies, Ph.R., *Scribes and Schools: The Canonization of the Hebrew Scriptures Library of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1998.

Davies, W.D., Louis Finkelstein (ed.), *The Cambridge History of Judaism. Volume Two: The Hellenistic Age*, Cambridge University Press, 1989.

de Vaux, Roland, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1997.

Dio Cassius, *Historia Romana*, în *Dio's Roman History*, vol. VIII, trad. Earnest Cary, William Heinemann & G.P. Putnam's Sons, Londra-New York, 1925.

Donahue, John R., „Tax Collectors and Sinners: An Attempt at Identification", în *Catholic Biblical Quarterly*, 33 (1971).

Drazin, Nathan, *History of Jewish Education from 515 B.C.E. to 220 C.E.*, Ayer Publishing, 1937.

du Toit, A. *et al.* (ed.), *The New Testament Milieu*, Orion Publishers, 1998.

Duignan, Brian (ed.), *Ancient Philosophy: From 600 BCE to 500 BCE*, Britannica Educational Publishing, 2011.

Dumézil, G., *Archaic Roman Religion*, vol. I, Chicago University Press, 1970.

Ebner, Eliezer, *Elementary Education in Ancient Israel during the Tannaitic Period (10-220 C.E.)*, Bloch Pub. Co., 1956.

Edersheim, Alfred, *Sketches of Jewish Social Life*, Hodder and Stoughton, Londra, 1904.

Edersheim, Alfred, *The Temple, Its Ministry and Services as They Were at the Time of Jesus Christ*, Logos Research Systems, Bellingham, 2003.

Elwell, W.A., B.J. Beitzel, *Baker Encyclopedia of the Bible*, Baker Book House, Grand Rapids, 1988.

Epstein, R.Dr. Isidore, *The Soncino Babylonian Talmud*, ed. electronică, 2005.

Erdkamp, Paul, *The Grain Market in the Roman Empire: A Social, Political and Economic Study*, Cambridge University Press, 2005.

Erkell, H., *Augustus, Felicitas, Fortuna. Lateinische Wortstudien*, Selbstverlag des Verfassers, Gothenburg, 1952.

Ermatinger, James W., *Daily Life in the New Testament*, Greenwood, Westport-Londra, 2008.

Eve, Eric, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, Continuum International Publishing, Londra, 2002.

Fenn, Richard, *The Death of Herod: An Essay in the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, 1992.

Fiensy, David, *Jesus the Galilean: Soundings in a First Century Life*, Gorgias Press, Piscataway, NJ, 2007.

Fitzmyer, Joseph, „The Languages of Palestine in the First Century A.D.", în *Catholic Biblical Quarterly* (1970).

Forbes, R.J., *Studies in Ancient Technology*, vol. 3, Brill, Leiden, 1955.

Freedman, D.N., A.C. Myers, A.B. Beck, *Eerdmans Dictionary of the Bible*, Eerdmans, Michigan, 2000.

Frick, F.S., *The City in Ancient Israel*, Scholars, Missoula, 1977.

Garnsey, P., *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge University Press, 1999.

Gelb, Norman, *Kings of the Jews: The Origins of the Jewish Nation*, The Jewish Publication Society, Philadelphia, 2008.

Geller, M.J., „Diet and Regimen in the Babylonian Diet", în C. Grottanelli, L. Milano (ed.), *Food and Identiy in the Ancient World*, Sargon, Padova, 2004.

Gibbs, Mark, *The Virgin and the Priest*, Lulu.com, 2008.

Gichon, M., M. Vitale, „Arrow-heads from Horvat 'Eqed", *Israel Exploration Journal*, 41 (1991).

Gilboa, A., „The Intervention of Sextus Julius Caesar, Governor of Syria, in the Affair of Herod's Trial", în *Scripta Classica Israelica*, 5 (1979/1980).

Goodblatt, David M., *The Monarchic Principle: Studies in Jewish Self--Government in Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1994.

Grabbe, L.L., *Judaic Religion in the Second Temple Period*, Routledge, Londra-New York, 2000.

Grant, Frederick C., *Hellenistic Religions: The Age of Syncretism*, Liberal Arts, New York, 1953.

Grant, R.M., *Historical Introduction to the New Testament*, Harper & Row, New York, 1963.

Greenspahn, Frederick E., *An Introduction to Aramaic*, ed. a II-a, Society of Biblical Literature, Atlanta, 2007.

Gunneweg, J., I. Perlman, J. Yellin, *The Provenance, Typology and Chronology of Eastern Terra Sigillata*, *Qedem*, 17 (1983).

Hachili, Rachel, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel*, Brill, Leiden, 1988.

Hall, J.F., J.W. Welch, *Masada and the World of the New Testament*, BYU Studies, Provo, 1997.

Hamp, Douglas, *Discovering the Language of Jesus: Hebrew or Aramaic?*, Calvary Chapel Publishing, Santa Ana, 2005.

Hanson, K.C., „The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", în *Biblical Theology Bulletin*, 27/1977.

Hanson, K.C., D.E. Oakman, *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Fortress Press, Minneapolis, 2008.

Harill, Albert, *Slaves in the New Testament. Literary, social and moral dimensions*, Fortress Press, Minneapolis, 2006.

Harrison, R.K., *Old Testament Times*, Hendrickson Publishers, 2001.

Hastings, James (ed.), *A Dictionary of the Bible*, vol. I, partea a II-a, The Minerva Group, 2004.

Heichelheim, F.M., „Roman Syria", în T. Frank (ed.), *An Economic Survey of Ancient Rome*, vol. IV, Baltimore, 1938.

Heyob, Sharon Kelly, *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*, E.J. Brill, Leiden, 1975.

Hezser, Catherine, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2001.

Hill, George F., *Coins of Bible Days*, Macmillan, New York, 1955.

Hoehner, Harold W., *Herod Antipas: A Contemporary of Jesus Christ*, Zondervan, 1983.

Holmen, Tom, *Jesus & Jewish Covenant Thinking*, Brill, Leiden, 2011.

Holum, Kenneth, Robert Hohlfelder (ed.), *King Herod's Dream: Caesarea on the Sea*, W.W. Norton, New York, 1988.

Hopkins, K., *Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman History*, vol. I, Cambridge, 1978.

Horbury, W., W.D. Davies, J. Sturdy (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume III: The Early Roman Period*, Cambridge University Press, 2000.

Horsley, Richard A., *Scribes, Visionaries, and the Politics of Second Temple Judea*, Presbyterian Publishing, 2007.

Horsley, Richard A., „The Sicarii: Ancient Jewish Terrorists", în *Journal of Religion*, 59, nr. 4 (1979).

Horwitz, L.K., E. Tchernov, „Bird Remains from Areas A, D, H and K", în *Excavations at the City of David, 1978-1985*, vol. 4, Hebrew University, Ierusalim, 1996.

Howgego, Christopher, *Ancient History from Coins*, Routledge, Londra, 1995.

Hurtado, Larry W., *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins*, Wm.B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 2006.

Jacobs, Louis, *The Book of Jewish Belief*, Behrman House, Springfield, 1984.

Jacobson, David M., Nikos Kokkinos (ed.), *Herod and Augustus, Papers held at the IJS Conference, 21st-23rd June 2005*, Brill, Leiden, 2005.

Jeremiah, Joachim, *The Parables of Jesus*, ed. a II-a, trad. S.H. Hooke, Charles Scribner's Sons, New York, 1972.

Jones, A.H.M., *The Cities of the Eastern Roman Provinces*, ed. a II-a, Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1983.

Jones, A.H.M., *The Herods of Judaea*, Clarendon Press, Oxford, 1938.

Karris, Robert J., *The Collegeville Bible Commentary: New Testament*, Liturgical Press, 1989.

Kasher, Aryeh, *King Herod: A Persecuted Persecutor – A Case Study in Psychohistory and Psychobiography*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2007.

Katz, Steven T. (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Volume Four: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge University Press, 2008.

Kautsky, J.H., *The Politics of Aristocratic Empires*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 1982.

Keener, Craig S., *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary*, Wm. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, 2009.

Kim, H.C., *The Ierusalim Tradition in the Late Second Temple Period*, University Press of America, 2007.

Kittel, G., G. Friedrich (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 7 (1964).

Klausner, Joseph, *Historia shel ha-Bayit ha-Sheni* (*Istoria celui de-al doilea Templu*, în ebraică), vol. IV, Achiasaf Press, Ierusalim, 1951.

Klawans, J., *Purity, Sacrifice and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism*, Oxford University Press, New York, 2006.

Kloner, A., „Undergorund Hiding Complexes from the Bar Kokhba War in the Judean Shephelah", *Biblical Archaeologist*, 46 (1983).

Knoblet, Jerry, *Herod the Great*, University Press of America, Lanham, 2005.

Kokkinos, N., *The Herodian Dynasty: Origins, Role in Society and Eclipse*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998.

Landman, L., „The Origin of the Synagogue", în A.I. Katsh, L. Nemoy (ed.), *Essays on the Occasion of the Seventieth Anniversary of the Dropsie University (1909-79)*, Dropsie University, Philadelphia, 1979.

Lenski, G.E., *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*, ed. I, McGraw-Hill, New York, 1966.

Lernau, O., D. Golani, „Section B: The Osteological Remains (Aquatic)", în *The Renewed Archaeological Excavations at Lachish (1973-1994)*, vol. 5, Tel-Aviv University, 2004.

Levine, Lee I., *The Ancient Synagogue*, Yale University Press, New Haven--Londra, 2005.

Levy, I., *The Synagogue: Its History and Function*, Vallentine, Londra, 1963.

Liver, J., „The Sons of Zadok and the Priests in the Dead Sea Sect", în *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, 6 (1967).

Lundquist, John M., *The Temple of Ierusalim*, Praeger, Westport-Londra, 2008.

MacDonald, Nathan, *What Did the Ancient Israelites Eat?*, William B. Eerdmans, Grand Rapids-Cambridge, 2008.

MacDonald, William, *Believer's Bible Commentary*, Thomas Nelson Inc., 1989.

Magner, Lois N., *A History of Medicine*, ed. a II-a, Taylor and Francis, 2005.

Magness, Jodi, *Debating Qumran: Collected Essays on Its Archaeology*, Peeters Publishing, 2004.

Malina, Bruce J., Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*, ed. I, Fortress Press, Minneapolis, 1992.

Meinesz, Alexandre, *How Life Began: Evolution's Three Geneses*, University of Chicago Press, 2008.

Meyer, Marvin W., *The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Texts*, University of Pennsylvania Press, Philadephia, 1999.

Mildenberg, L., „Bar-Kokhba Coins and Documents", *Harvard Studies in Classical Philology*, 84 (1980).

Mildenberg, L., „The Eleazar Coins of the Bar Kokhba Rebellion", *Historia Judaica* 11 (1949).

Milgrom, J., *Leviticus 1-16*, Anchor Bible 3, Doubleday, New York, 1991.

Millar, Fergus, *The Roman Near East: 31 BC – AD 337*, Harvard University Press, 1993.

Millard, Alan, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, T&T Clark, Sheffield, 2001.

Mills, Watson E. (ed.), *Mercer Dictionary of the Bible*, Mercer University Press, 1990.

Min, Jeong Kii, *Sin and Politics: Issues in Reformed Theology*, Peter Lang, New York, 2009.

Missick, Stephen Andrew, *The Words of Jesus in the Original Aramaic*, Xulon Press, 2006.

Momigliano, A., „Panegyricus Mesalae and Panegyricus Vespasiani: two references to Britain", în *Journal of Roman Studies*, nr. 40/1950.

Momigliano, Arnaldo, *Ricerche sull'organizzazione della Giudea sotto il dominio romano, 63 a. C.-70 d. C.*, Bologna, 1934 (retipărită Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1967).

Mor, M., „The Samaritans and the Bar-Kokhbah Revolt", în A.D. Crown (ed.) *The Samaritans*, Mohr, Tübingen, 1989.

Morford, Mark P.O., Robert J. Lenardon, *Classical Mythology*, ed. a VI-a, Oxford University Press, 1999.

Morgenstern, J., „The Origin of the Synagogue", în *Studi Orientalistici* 2 (1956).
Morris, N., *The Jewish School. An Introduction to the History of Jewish Education*, Eyre and Spottiswoode, Londra, 1937.
Myers, A.C. (ed.), *The Eerdmans Bible Dictionary*, Eerdmans, Grand Rapids, 1987.
Nauman, St. Elmo, *Dictionary of Asian Philosophies*, Taylor & Francis, Londra, 1979.
Negev, A., *The Nabatean Potter's Workshop at Oboda*, R. Habelt, Bonn, 1974.
Negev, Avraham, Shimon Gibson, *Archaeological Encyclopedia of the Holy Land*, Continuum, New York-Londra, 2001.
Netzer, Ehud, *Architecture of Herod, the Great Builder*, Baker Academic, 2008.
Neusner, J., A.J. Avery-Peck, *Judaism in Late Antiquity*, vol. 3, Brill, Leiden, 2001.
Neusner, Jacob, *The Comparative Hermeneutics of Rabbinic Judaism*, vol. 2, Global Academic Publishing, Binghamton, 2000.
Nilsson, Martin P., *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Arno, New York, 1975.
Nock, A.D., *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, Harper & Row, New York, 1964.
North, R., „The Qumran Sadducees", în *Catholic Biblical Quarterly*, 17 (1955).
Oakman, D.E., *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Studies in the Bible and Early Christianity, 8, Edwin Mellen, Lewiston/Queenston, 1986.
Otto, Walter F., *Dionysus, Myth and Cult*, Indiana University Press, Bloomington, 1965.
Otzen, Benedikt, *Judaism in Antiquity: Political Development and Religious Currents from Alexander to Hadrian*, JSOT Press, Sheffield, 1990.
Overman, Dean L., *A Case for the Divinity of Jesus: Examining the earliest evidence*, Rowman & Littlefield Publishers, Plymouth, 2009.
Palmer, C., „Following the Plough: The Agricultural Environment of Northern Jordan", în *Levant*, 30 (1998).
Pastor, Jack, *Land and Economy in Ancient Palestine*, Routledge, Londra, 1997.
Patrich, Joseph, *Studies in the Archaeology and History of Caesarea Maritima: Caput Judaeae, Metropolis Palestinae*, Brill, Leiden, 2011.
Pianzin, Timothy Maurice, *Parables of Jesus: In the Light of Its Historical, Geographical and Socio-Cultural Setting*, Tate Publishing, Mustang, 2008.
Porten, Bezalel, „The Identity of King Adon", în *Biblical Archaeologist*, 44 (1981).
Porter, Stanley E., „Did Jesus Ever Teach in Greek?", în *Tyndale Bulletin*, 44.2 (1993).
Rathbone, Dominic W., „Egypt, Augustus and Roman Taxation", în *Egitto e storia antica dell'Ellenismo all'eta Araba*, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice, Bologna, 1989.
Renfrew, J.M., *Palaeoethnobotany: The Prehistoric Food Plants of the Near East and Europe*, Methuen, Londra, 1973.

Ribera-Florit, Josep, „Some Doctrinal Aspects of the Targum of Ezekiel", în Paul V.M. Flesher (ed.), *Targum and Scripture: Studies in Aramaic Translation and Interpretation, in Memory of Ernest G. Clarke*, Brill, Leiden, 2002.

Richardson, Peter, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans*, Continuum International Publishing Group, Londra, 1999.

Rist, Martin, „Caesar or God (Mark 12:13-17)? A Study in Formgeschichte", în *Journal of Religion*, 16 (1936).

Rodgers, Z., M. Daly-Denton, A. Fitzpatrick McKinley, *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne*, Brill, Leiden, 2009.

Rokeah, D., „Essene Notes", în *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, 4 (1980).

Rosen, B., „Subsistence Economy in Iron Age I", în I. Finkelstein, N. Na'aman (ed.), *From Nomadism to Monarchy: Archaeological and Historical Aspects of Ancient Israel*, Israel Exploration Society, Ierusalim, 1994.

Rostovtzeff, Michael Ivanovitch, *The Social & Economic History of the Roman Empire*, Biblo & Tannen, New York, 1926.

Saenz-Badillos, Angel, *A History of the Hebrew Language*, trad. John Elwolde, Cambridge University Press, 1993.

Safrai, S., M. Stern (ed.), *The Jewish People in the First Century*, vol. II, Van Gorcum, Assen-Amsterdam, 1976.

Safrai, Ze'ev, *The Economy of Roman Palestine*, Routledge, Londra-New York, 1994.

Saller, Richard P., „Symbols of Gender and Status Hierarchies in the Roman Household", în *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations* (ed. Sheila Murnaghan, Sandra R. Joshel), Routledge, Londra, 1998.

Satlow, Michael L., *Jewish Marriage in Antiquity*, Princeton University Press, 2001.

Săvulescu, Radu Cosmin, „The Synagogal Education in the Time of Christ the Savior", în *Pe urmele Mântuitorului Hristos. Aspecte ale vieții cotidiene în Israelul secolelor I î.Hr. – I d.Hr.*, coord. Mihai Valentin Vladimirescu, Editura Universitaria, Craiova, 2011.

Schäfer, P., „Rabbi Aqiva, and Bar Kokhba", în W.S. Green (ed.), *Approaches to Ancient Judaism*, vol. II, Chico, 1980.

Schalit, Abraham, *König Herodes: Der Mann und sein Werk*, de Gruyter, Berlin, 1969.

Scharfstein, Sol, *The Five Books of Moses: Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary*, KTAV Publishing, Jersey City, 2008.

Schiffman, Lawrence H., *Understanding Second Temple and Rabbinic Judaism*, KTAV Publishing House, 2003.

Schultz, Joseph P., *Judaism and Gentile Faiths: Comparative Studies in Religion*, Fairleigh Dickinson University Press, 1981.

Schürer, E., *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, vol. I, II, III, T&T Clark., Edinburgh, 1890.

Schwartz, D.R., „Caesarea and its Isactium: Epigraphy, Numismatics and Herodian Chronology", în *Studies in the Jewish Background of Christianity*, WUNT 60, 1992.

Schwartz, John, *A Handbook of the Christian Faith*, Bethany House, Bloomington, 2004.
Senker, Cath, *Everyday Life in Bible Lands*, Black Rabbit Books, 2005.
Severy, Beth, *Augustus and the Family at the Birth of the Roman Empire*, Routledge, Londra, 2003.
Sicker, Martin, *Between Rome and Ierusalim: 300 Years of Roman-Judaean Relations*, Greenwood Publishing Group, Westport, 2001.
Siegert, Folker, „Iudaismele în secolul I", în *Originile creştinismului*, Polirom, Iaşi, 2002.
Smallwood, E.M., *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*, ed. a II-a, Brill, Leiden, 1981.
Smith, George Adam, *The Historical Geography of the Holy Land*, Ariel Publishing House, Ierusalim, 1974.
Stern, Menahem (ed.), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vol. II, Israel Academy of Sciences and Humanities, 1980.
Stoica, Bogdan Alin, „Serviciul divin zilnic la Templul din Ierusalim în secolul I d.Hr.", în *Pe urmele Mântuitorului Hristos. Aspecte ale vieţii cotidiene în Israelul secolelor I î.Hr. – I d.Hr.*, coord. Mihai Valentin Vladimirescu, Editura Universitaria, Craiova, 2011.
Sullivan, R.D., „The Dynasty of Judaea in the First Century", în H. Tamporini, W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.8, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1977.
Swift, F.H., *Education in Ancient Israel from Earliest Times to 70 A.D.*, The Open Court, Chicago, 1919.
Tamasino, Anthony J., *Judaism before Jesus. The events and ideas that shaped the New Testament World*, InterVarsity Press, Downers Grove--Leicester, 2003.
Taran, M., „Early Records of the Domestic Fowl in Ancient Judea", în *Ibis*, 117 (1975).
Tengström, E., *Bread for the People*, Åströms Förlag, Stockholm, 1974.
Trepp, Leo, *A History of the Jewish Experience*, Behrman House, 2001.
Tripolitis, Antonia, *Religions of the Hellenistic-Roman Age*, Wm.B. Eerdmans, Grand Rapids, 2002.
Tristram, Henry Baker, *The Natural History of the Bible*, Gorgias Press LLC, 2002.
Tromp, Johannes, *Night and Day. A Propos Acts 20:7*, în R. Buitenwerf *et al.* (ed.), *Jesus, Paul and Early Christianity*, Brill, Leiden, 2008.
Trudinger, P.I., *The Psalms of the Tamid Service: A Liturgical Text from the Second Temple*, Brill, Leiden, 2004.
Turkowski, L., „Peasant Agriculture in the Judean Hills", partea I, în *Palestine Exploration Quarterly*, 100/1968.
Udoh, Fabian E., *To Caesar What Is Caesar's: Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.-70 C.E.)*, Brown Judaic Studies, Providence, 2005.
Urman, D., Flesher, P.V.M. (ed.), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery*, Brill, Leiden, 1994.
Ussishkin, David, „Excavations at Tel Lachis – 1973-1977", în *Tel Aviv*, 5, 1-2/1978.

van der Horst, Pieter W., *Ancient Jewish Epitaphs: An Introductory Survey of a Millenium of Jewish Funerary Epigraphy (300 B.C.E. – 700 C.E.)*, Kok Pharos, Kampen, 1991.

Vermaseren, Maarten J., *Cybele and Attis: the Myth and the Cult*, Thames and Hudson, Londra, 1977.

Walvoord, J.F., R.B. Zuck, *Bible Knowledge Commentary: New Testament*, David C. Cook, Colorado Springs, 1983.

Washofsky, Mark, *Jewish Living: A Guide to Contemporary Reform Practice*, URJ Books and Music, 2001.

Wasserstein, Abraham, David J. Wasserstein, *The Legend of Septuagint: From Classical Antiquity to Today*, Cambridge University Press, 2009.

Weber, Max, *Das Antike Judentum*, J.C.B. Mohr, 1923.

Wegner, Judith Romney, *Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah*, Oxford University Press, 1992.

Weitzman, Steve, „Why Did the Qumran Community Write in Hebrew?", în *Journal of the American Oriental Society*, vol. 119, nr. 1/1999.

Wellhausen, J., *Prolegomena to the History of Israel*, Adam and Charles Black, Edinburgh, 1885.

Weninger, Stefan (ed.), *The Semitic Languages: An International Handbook*, De Gruyter, Berlin & Boston, 2011.

Whiston, W. (ed.), *The Works of Josephus: Complete and Unabridged*, Hendrickson, Peabody, 1987 (ed. revăzută, 1996).

Wilkinson, John, *From Synagogue to Church: The Traditional Design*, Routledge, Londra, 2002.

Williams, Michael A. (ed.), *Innovation in Religions Traditions*, Walter De Gruyter, Berlin, 1992.

Wolf, E., *Peasants*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, NJ, 1966.

Wood, D.R.W., I.H. Marshall, *New Bible Dictionary*, InterVarsity Press, Leicester-Downers Grove, 1996.

Wuellner, Wilhelm H., *The Meaning of Fishers of Men*, New Testament Library, Westminster, Philadelphia, 1967.

Yadin, Yigael, *The Temple Scroll*, vol. 1, Israel Exploration Society, Ierusalim, 1983.

Zeitlin, Solomon, „An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures", în *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 3, 1931/1932.

Zohary, D., M. Hopf, *Domestication of Plants in the Old World: The Origin and Spread of Cultivated Plants in West Asia*, ed. a II-a, Clarendon Press, Oxford, 1994.

PLURAL M

au apărut:

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filozofilor*
12. Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filozofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*

14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*

16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinație*

18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*

20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvârșirea*
22. Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile Confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind și esență*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de* midraș
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate și Infinit*
29. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediția a II-a)
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliță – *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stâlpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*

37. Eugenio Garin – *Omul Renaşterii*
38. Julien Ries – *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinităţii. Gândire, libertate şi religie la sfârşit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii şi alte episoade din istoria culturală a Franţei*
41. * * * – *Anticristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvârşit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filozofia alchimiei. Marea Operă şi modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfântul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură şi funcţie în societatea primitivă*
50. François Furet – *Omul romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. I)
53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. I)
57. Isabelle Stengers – *Inventarea ştiinţelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu – *Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creştine*
60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina – *Omul roman*
62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*
63. Anne Cheng – *Istoria gândirii chineze*
64. Artemidor Daldianul – *Carte de tălmăcire a viselor*
65. Dolores Toma – *Despre grădini şi modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete – *O ontologie a iubirii. Subiect şi Realitate Personală supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae*
67. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. II)
68. Jean-Pierre Vernant – *Omul grec*
69. Matei Călinescu – *Despre Ioan P. Culianu şi Mircea Eliade. Amintiri, lecturi, reflecţii*
70. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă*
71. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (vol. I – *Transformări ale conduitei în straturile laice superioare ale lumii occidentale*)
72. Norbert Elias – *Procesul civilizării. Cercetări sociogenetice şi psihogenetice* (vol. II – *Transformări ale societăţii. Schiţa unei teorii a civilizării*)
73. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului XX*
74. Augustin – *Prima cateheză. Iniţiere în viaţa creştină*

75. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. III)
76. Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt – *Omul secolului al XIX-lea*
77. Georges Dumézil – *Căsătorii indo-europene şi Cincisprezece chestiuni romane*
78. Cristian Bădiliţă – *Manual de anticristologie. Studii, dosar biblic, traduceri şi comentarii*
79. Grete Tartler – *Înţelepciunea arabă (secolele V-XIV)*
80. * * * – *Originile creştinismului*
81. * * * – *Evanghelii apocrife* (ediţia a III-a)
82. Paul Ricœur, André Lacocque – *Cum să înţelegem Biblia*
83. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. IV)
84. Dominique Camus – *Puteri şi practici vrăjitoreşti. Anchetă asupra practicilor actuale de vrăjitorie*
85. Meister Eckhart – *Cetăţuia din suflet. Predici germane*
86. Peter Sloterdijk – *Critica raţiunii cinice* (vol. II)
87. Augustin – *Despre iubirea absolută. Comentariu la Prima Epistolă a lui Ioan*
88. Daniel Dubuisson – *Mitologii ale secolului XX. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*
89. Marie Capdecomme – *Viaţa morţilor. Despre fantomele de ieri şi de azi*
90. Vladimir Petercă – *Mesianismul în Biblie*
91. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
92. Iamblichos – *Misteriile egiptenilor*
93. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală* (ediţia a II-a)
94. Erving Goffman – *Aziluri. Eseuri despre situaţia socială a pacienţilor psihiatrici şi a altor categorii de persoane instituţionalizate*
95. Michel Foucault – *Hermeneutica subiectului. Cursuri la Collège de France (1981-1982)*
96. Moshe Idel – *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare*
97. Alexandru Zub – *Istorie şi finalitate. În căutarea identităţii* (ediţia a II-a)
98. Adriana Babeţi – *Dandysmul. O istorie*
99. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate* (vol. V)
100. Andrei Oişteanu – *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească*
101. Xun Zi – *Calea guvernării ideale*
102. Johann Martin Honigberger – *Treizeci şi cinci de ani în Orient*
103. Adrian Marino – *Prezenţe româneşti şi realităţi europene. Jurnal intelectual* (ediţia a II-a, cu un post-scriptum al autorului)
104. Seneca – *Dialoguri (I)*
105. Jean Delumeau – *Liniştiţi şi ocrotiţi. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* (vol. I)
106. Plutarh – *Despre oracolele delfice*
107. Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. I)

108. Seneca – *Dialoguri (II)*
109. Ruxandra Cesereanu – *Decembrie '89. Deconstrucția unei revoluții*
110. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate* (vol. VI)
111.* * * – *Întotdeauna Orientul : corespondență Mircea Eliade – Stig Wikander (1948-1977)*
112. Monica Broșteanu – *Numele lui Dumnezeu în Coran și în Biblie*
113. Ruxandra Cesereanu – *Gulagul în conștiința românească. Memorialistica și literatura închisorilor și lagărelor comuniste*
114. Gail Kligman – *Nunta mortului. Ritual, poetică și cultură populară în Transilvania* (ediția a II-a)
115. Anca Manolescu – *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*
116. Jean Delumeau – *Liniștiți și ocrotiți. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată* (vol. II)
117. Seneca – *Despre binefaceri. Despre îngăduință (De beneficiis. De clementia)*
118. Paul Cernat, Ion Manolescu, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. II)
119. Mircea Mihăieș – *Cărțile crude*
120. H.-R. Patapievici – *Cerul văzut prin lentilă* (ediția a V-a)
121. Valeriu Gherghel – *Porunca lui rabbi Akiba. Ceremonia lecturii de la sfântul Augustin la Samuel Pepys. Eseuri și autofricțiuni exegetice*
122. Alexandru Zub – *Clio sub semnul interogației. Idei, sugestii, figuri*
123. Cristian Bădiliță – *Metamorfozele Anticristului la Părinții Bisericii*
124. Vintilă Mihăilescu – *Socio-hai-hui prin Arhipelagul România*
125. Jean Delumeau – *În așteptarea zorilor. Un creștinism pentru mâine*
126. Corin Braga – *De la arhetip la anarhetip*
127. Salman Rushdie – *Dincolo de limite*
128. Ruxandra Cesereanu (coord.) – *Comunism și represiune în România. Istoria tematică a unui fratricid național*
129. Pier Paolo Pasolini – *Scrieri corsare*
130. Mihai Valentin Vladimirescu – *O istorie a Bibliei ebraice*
131. José Antonio Marina – *Inteligența eșuată. Teoria și practica prostiei*
132. Mihai Dinu Gheorghiu – *Intelectualii în câmpul puterii. Morfologii și traiectorii sociale*
133. Michael Johnston – *Corupția și formele sale. Bogăție, putere și democrație*
134. Mihail Neamțu – *Gramatica Ortodoxiei. Tradiția* după *modernitate*
135. Gilles Lipovetsky – *Fericirea paradoxală. Eseu asupra societății de hiperconsum*
136. Barnaby Rogerson – *Moștenitorii Profetului Mahomed. Cauzele schismei dintre șiiți și sunniți*
137. Jacques Attali – *Scurtă istorie a viitorului*
138. Corin Braga (coord.) – *Concepte și metode în cercetarea imaginarului. Dezbaterile Phantasma*
139. Seneca – *Epistole către Lucilius* (vol. I)
140. *** – *Evanghelii apocrife* (ediția a IV-a)
141. Seneca – *Epistole către Lucilius* (vol. II)
142. Mihail Neamțu – *Bufnița din dărâmături. Insomnii teologice în România postcomunistă*

143. Cristian Bădiliță – *Glafire. Nouă studii biblice și patristice*
144. Saul Bellow – *Până la Ierusalim și înapoi*
145. Fernando Savater – *Viața eternă*
146. Gilles Lipovetsky, Jean Serroy – *Ecranul global. Cultură, mass-media și cinema în epoca hipermodernă*
147. Salman Rushdie – *Patrii imaginare*
148. Paul Cernat, Angelo Mitchievici, Ioan Stanomir – *Explorări în comunismul românesc* (vol. III)
149. Philippe Braud – *Mic tratat de emoții, sentimente și pasiuni politice*
150. Andrei Codrescu – *Noi n-avem bun-gust, noi suntem artiști*
151. A.C. Grayling – *Alegerea lui Hercule. Plăcerea și datoria în secolul XXI*
152. Nadia Anghelescu – *Identitatea arabă. Istorie, limbă, cultură*
153. Adam Michnik – *Mărturisirile unui disident convertit*
154. Marta Petreu – *Diavolul și ucenicul său: Nae Ionescu – Mihail Sebastian*
155. Umberto Eco – *De la arbore spre labirint. Studii istorice despre semn și interpretare*
156. Mircea Mihăieș – *Despre doliu. Un an din viața lui Leon W.*
157. Ruxandra Cesereanu – *Decembrie '89. Deconstrucția unei revoluții* (ediția a II-a)
158. Mihail Neamțu – *Povara libertății. Antiteze, paradigme și biografii moderne*
159. Aristotel – *Despre generare și nimicire*
160. Umberto Eco – *Kant și ornitorincul* (ediția a II-a)
161. Anca Vasiliu – *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filozofia antică și medievală*
162. Andrei Oișteanu – *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură*
163. Marta Petreu – *Diavolul și ucenicul său : Nae Ionescu – Mihail Sebastian* (ediția a II-a)
164. Moshe Idel – *Fiul lui Dumnezeu și mistica evreiască*
165. Albert Hourani – *Istoria popoarelor arabe*
166. Anca Manolescu – *Stilul religiei în modernitatea târzie*
167. Vladimir Jankélévitch – *Curs de filozofie morală*
168. Claude Lévi-Strauss – *Gândirea sălbatică*
169. Andrei Oișteanu – *Narcotice în cultura română. Istorie, religie și literatură* (ediția a II-a)
170. Umberto Eco – *Cum ne construim dușmanul*
171. Camil Ungureanu (coord.) – *Religia în democrație. O dilemă a modernității*
172. Ion Vartic – *Cioran naiv și sentimental*
173. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno – *Dialectica Luminilor. Fragmente filozofice*
174. Valeriu Gherghel – *Breviarul sceptic. Și alte eseuri despre simplitate*
175. Gabriel Andreescu – *Cărturari, opozanți și documente. Manipularea Arhivei Securității*
176. Mihai Valentin Vladimirescu – *Viața de zi cu zi în vremea lui Iisus*

în pregătire:

Vintilă Mihăilescu – *Scutecele națiunii și hainele împăratului. Note de antropologie publică*
Lev Șestov – *Atena și Ierusalim*
David Bentley Hart – *Frumusețea infinitului. Estetica adevărului creștin*

www.polirom.ro

Redactor: Giuliano Sfîchi
Coperta: Carmen Parii
Tehnoredactor: Constantin Mihăescu

Bun de tipar: februarie 2013. Apărut: 2013
Editura Polirom, B-dul Carol I nr. 4 • P.O. Box 266
700506, Iași, Tel. & Fax: (0232) 21.41.00; (0232) 21.41.11;
(0232) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
București, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1,
sector 4, 040031, O.P. 53 • C.P. 15-728
Tel.: (021) 313.89.78; E-mail: office.bucuresti@polirom.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: office@luminatipo.com